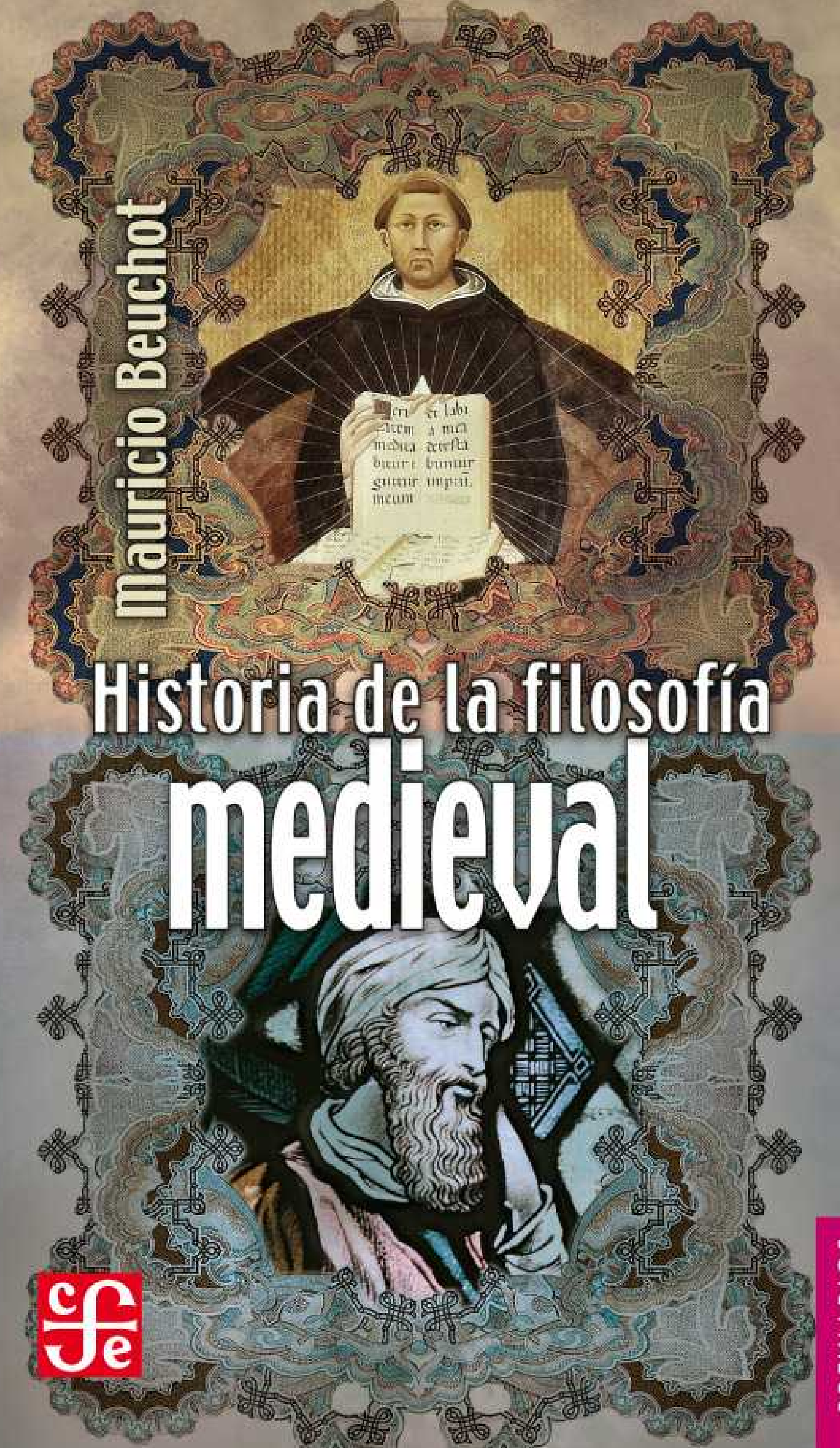
Mauricio Beuchot

Historia de la filosofía medieval



BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

578

Mauricio Beuchot

Historia de la filosofía medieval



Primera edición (FCE), 2013
Primera edición electrónica, 2013

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008




Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1487-2 (ePub)
978-607-16-1535-0 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

NOCIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

La filosofía medieval es sumamente amplia y rica. Se inicia al desprenderse de la tradición grecorromana en los albores del cristianismo, en pleno periodo helenístico. Abarca la época patrística o de los padres de la Iglesia que reflexionaron con las herramientas filosóficas griegas y latinas sobre los dogmas de la fe. Más tarde, entronca con las reflexiones árabes y judías que legarán muchos elementos a los filósofos posteriores. Luego se manifiesta en los monjes primitivos que desde el siglo III hasta el X trataron de preservar la herencia de Grecia y Roma evitando que fuera aniquilada por la barbarie imperante. Después vendrán los tiempos de esplendor del monacato, en los siglos XI y XII, cuando brillarán autores que ya no sólo conservan la herencia del pasado, sino que darán un sello personal y original a sus creaciones. El siglo XIII será de los grandes escolásticos. Pero el XIV marca el comienzo de la disolución y decadencia de la escolástica y para el siglo XV, cuando empiezan a cambiar los tiempos y se busca un renacimiento de la cultura clásica, la filosofía medieval está acabada.

En la filosofía medieval dialogan tres religiones (judía, cristiana y musulmana) con la filosofía griega y la romana. Las tres religiones traían en su respectiva Revelación elemen-

tos ajenos a la filosofía griega. Por ejemplo, en el ámbito de la ontología (que es la parte de la filosofía que estudia el ente en cuanto tal), en las religiones aparece un Dios creador, frente a la idea de muchos filósofos griegos que creían en la eternidad del cosmos o sólo tenían barruntos de la creación. Además, frente al politeísmo grecorromano, en estas religiones brilla un solo Dios, omnipotente, libre y providente. En antropología filosófica (que estudia al hombre en sus constitutivos esenciales), frente al determinismo fatalista de griegos y romanos, estas religiones postulan la libertad del hombre; no más juguete del destino, sino un invitado de Dios que con su libertad gana el premio o el castigo para la vida eterna. Por eso, en las religiones cristiana, judía e islámica se resalta la importancia del hombre como persona. Finalmente, en ética (que es la parte teórica de la valoración de los actos humanos), estas religiones subrayan los problemas que se dan entre la providencia divina, que confiere su gracia al hombre, y el libre albedrío, con que el hombre actúa a fin de cuentas. Todo eso tuvo que acogerlo la filosofía y, como resultado, surgieron reflexiones indudablemente ricas.

PLAN DE LA OBRA

Este libro tiene como finalidad servir de introducción al vasto ámbito de la filosofía medieval. Hay libros muy eruditos y completos sobre el tema. Éste sólo trata de ofrecer la información indispensable para tener una idea suficiente de la historia de la filosofía en el Medioevo. Para escribir este libro se seleccionó a los pensadores que no pueden faltar, porque son los más representativos. Asimismo, se eligieron los temas en que esos pensadores descollaron y las doctrinas que nos dan una síntesis de lo mejor de su pensamiento.

Para interesarse en un gran pensador sirve de mucho una primera aproximación a su vida, su obra y sus teorías. Después sigue el placer del texto, de internarse en los vericuetos del pensamiento en ejercicio, en acto ejercido. Una introducción es como un mapa: marca el camino que después podrá ser recorrido con menos riesgo de perderse. Sería un gran logro que este libro incite al lector a ir a los autores mismos, a sus textos, para que pueda ver más en vivo su pensamiento.

Aunque las fechas de comienzo y fin de la Edad Media se siguen discutiendo, nosotros tomaremos las invasiones de los bárbaros como inicio del Medioevo, y como término, el descubrimiento de América. Si bien los padres de la Iglesia vivieron antes de las invasiones bárbaras, daremos algunos elementos de la filosofía patrística (la que surge al inicio del cristianismo, antes del comienzo de la Edad Media) conjuntamente con la filosofía medieval. A pesar de que a lo largo de esta obra nos concentraremos en la filosofía cristiana, también daremos algunos datos indispensables sobre la judía y la árabe, sin los cuales no se podría entender la filosofía hecha por cristianos.

Comenzaremos la obra exponiendo la patrística, esto es, la filosofía que corresponde a los primeros cuatro siglos de la era cristiana, hasta Boecio más o menos. Esta filosofía abarca la transición entre la Antigüedad y la Edad Media. Después hablaremos de las filosofías judía y musulmana. Luego pasaremos a lo más sustancial de la filosofía medieval cristiana, que es la escolástica; veremos su gestación, su crecimiento y su declive. Por último, añadiremos algunas notas sobre el renacimiento de la corriente escolástica en siglos posteriores. Con esto podremos redondear un poco más la noción misma de filosofía medieval.

Finalmente, hemos de decir que nos anima la convicción de que la filosofía medieval no es un pensamiento muerto,

fosilizado o momificado, al cual haya que ver como a las piezas de un museo. La historia reciente de la filosofía ha demostrado que de la filosofía medieval se pueden sacar muchos elementos que ayudan e iluminan nuestro filosofar de hoy en día. Varios problemas y teorías del Medioevo renacen hoy y se puede aprovechar la enseñanza que los medievales nos dan, después de mucho tiempo de no haber querido atenderlos.

Referencias bibliográficas

A Companion to Philosophy in the Middle Ages, Jorge J. E. García y Timothy B. Noone (eds.), Malden, Blackwell, 2003.

Canals Vidal, Francisco, *Historia de la filosofía medieval,* Barcelona, Herder, 1976.

Copleston, Frederick Charles, *Medieval Philosophy,* Nueva York, Harper & Row, 1961 [traducción al español: *La filosofía medieval,* Buenos Aires, Huemul, 1964].

Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo xvi,* 2 vols., trad. de Arsenio Pasos y Salvador Caballero, Madrid, Gredos, 1958.

Grabmann, Martin, *Filosofía medieval,* trad. de Salvador Minguijón, Barcelona, Labor, 1949.

Heinzmann, Richard, *Filosofía de la Edad Media,* trad. de Víctor M. Herrera, Barcelona, Herder, 1995.

Jolivet, Jean, *La filosofía medieval en Occidente,* Brice Parain (ed.), trad. de Lourdes Ortiz, México, Siglo XXI, 1985.

Libera, Alain de, *La philosophie médiévale,* París, PUF, 1995.

Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía medieval,* Madrid, BAC, 2001.

Saranyana, Joseph Ignasi, *La filosofía medieval,* Pamplona, Eunsa, 2003.

Steenberhgen, Fernand van, *Filosofía medieval,* Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.

Ueberweg, Friedrich, y Bernhard von Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Patristischen und Scholastiche Philosophie,* vol. II, Basel, Benno Schwabe, 1951.

Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media,* trad. de Tomás Segovia, México, FCE, 1958.

Weinberg, Julius Rudolph, *Breve historia de la filosofía medieval,* trad. de Carlos Laguna, Madrid, Cátedra, 1987.

Wulf, Maurice Marie Charles de, *Historia de la filosofía medieval,* 3 vols., trad. de Jesús Toral Moreno, México, 1945-1949.

FILOSOFÍA CRISTIANA PATRÍSTICA

Se toma la filosofía patrística (esto es, la profesada por los padres de la Iglesia) a veces como parte y a veces como antecedente de la filosofía medieval. La religión cristiana se valió de la filosofía para explicar y defender sus contenidos de fe. En cuanto religión, no podía ligarse indisolublemente a una corriente en particular. Esto se ha podido constatar en la historia. Como muestra de ello se puede aducir el caso de la filosofía patrística (que llenó los cinco primeros siglos del cristianismo), la cual se sirvió casi exclusivamente del platonismo; en cambio, durante el apogeo de la Edad Media predominará el aristotelismo.

Algunos padres de la Iglesia fueron apostólicos, esto es, se dedicaron a la explicación de la doctrina cristiana a los griegos y romanos, especialmente. Otros fueron apologistas y defendieron esa doctrina contra los mismos filósofos grecorromanos y contra los pensadores gnósticos, que provenían de una mezcla de la filosofía helenística y doctrinas asiáticas, como el maniqueísmo (llamado así por su propugnador, el persa Manes, que se inspiraba en Zoroastro o Zaratustra). El maniqueísmo era dualista, y atribuía la creación a dos principios antagónicos: Dios, el bien, el espíritu o la luz, y el Diablo, el mal, la materia u oscuridad. Trató de aplicarse al cristianis-

mo, pero, obviamente, resultaba una mezcla inaceptable por herética.

El gnosticismo no tenía carácter popular, sino aristocrático; los pensadores que lo elaboraron deseaban incorporar al cristianismo muchas ideas filosóficas y religiosas que vagaban por el ambiente, sobre todo para explicar el mal y el dolor. Los gnósticos concebían a Dios como bueno, pero alejado del universo, por lo que no podía ser causa del mal. Entre Dios y el universo había una muy complicada escala de seres intermedios, al modo de los platónicos y neoplatónicos. Uno de esos seres, último en la escala y además pecador, fue el que creó el mundo sensible, razón por la cual la materia es mala. Igualmente, el hombre tiene una parte mala, el cuerpo, y otra buena, el alma, que proviene de arriba y está prisionera en la materia. Según los gnósticos, había que liberar al alma y devolverla a su origen, para lo cual realizaban ciertas prácticas ascéticas. Incorporaron ideas cristianas a la gnosis samaritana (Simón el Mago), la siríaca (Cerdón y Marción), la alejandrina (Basílides), la itálica (Valentín) y la persa, también llamada maniqueísmo, fundada por Manes. Uno de esos apologetas que se opusieron a la gnosis fue San Justino.

SAN JUSTINO (*c.* 100-165)

Nació en Siquem o Naplusa, de Samaria (Flavia Neapolis, la actual Nablus, en Palestina), hacia el año 100, en el seno de una familia pagana; después de tener un maestro estoico, otro peripatético o aristotélico, otro pitagórico y otro platónico, se convirtió al cristianismo en el año 133; en esa doctrina encontró la verdad y la paz, pero también a causa de esa doctrina fue martirizado hacia el año 165. Fue autor de dos *Apologías,* una dirigida al emperador Antonino Pío (138-161) y

otra a su sucesor Antonino Vero (161-169), así como del *Diálogo con Trifón.*

Justino piensa que los filósofos griegos tomaron sus doctrinas de las Sagradas Escrituras, idea que repetirán muchos padres de la Iglesia. La revelación es más alta, pero la filosofía es muy atendible.[1] Centra su reflexión en la noción estoica de *Logos*, Razón Eterna o Verbo, que encuentra que se encarnó en Jesucristo. Él alumbra a todos los hombres y les hace conocer todo lo que han reunido de verdadero, aun antes de su encarnación. Distingue el Verbo perfecto de Dios, que es divino, y el Verbo seminal o espermático (a semejanza de los estoicos), que es como una semilla sembrada en la razón de los hombres para llegar a la verdad (todo lo que los filósofos han dicho de verdadero viene de esas semillas del Verbo, *semina Verbi*). Dios creó al hombre por su Verbo perfecto y lo hizo libre de hacer el bien o el mal.

Por otra parte, está San Ireneo (†202 /203), quien nació en Asia Menor, pasó a Lyon, en las Galias, y después a Roma, donde murió mártir. En su *Contra los herejes (Adversus haereses),* combatió con argumentos muy exactos a los gnósticos: si no aceptan la creación, la materia es increada, y entonces hay otro Dios, lo cual es imposible, o Dios se confunde con el mundo, lo cual es panteísmo, igualmente imposible. Con ello era optimista frente a la razón filosófica, y la ponía al servicio de la fe; pero pensaba que la fe debía movernos a evitar cuestiones abstrusas.[2]

También Atenágoras (finales del siglo ii), ateniense, y San Hipólito consideraban que era importante contar con la filosofía como ayudante de la teología (que es la ciencia que trata de Dios y de sus atributos y perfecciones). En cambio, Tertuliano (160-*post* 220), cartaginés, que se pasó a la secta montanista (demasiado rígida, que negaba las segundas nupcias y rechazaba a los que pecaban mortalmente), la veía con des-

confianza, y se oponía a lo que él llamaba la racionalización de la religión. Decía que los filósofos paganos habían tomado su sabiduría de la Biblia. Sostuvo el traducianismo, según el cual los padres transmiten el alma a sus hijos (y no por creación directa de Dios). Después de él, MINUCIO FÉLIX, jurista africano, pero que vivió mucho tiempo en Roma, en su diálogo *Octavio* (escrito poco antes del año 200), vio con mayor aceptación la filosofía para el estudio de la revelación. Sostenía que la verdadera filosofía no podía menos que ser cristiana, sobre todo la de Pitágoras y la de Platón.[3]

ARNOBIO (*c.* 260-*c.* 327), originario de Sicca, se convirtió al cristianismo, y para mostrar la autenticidad de su conversión escribió un *Contra los paganos (Adversus gentes),* donde dice que la creencia en Dios es innata. Pero parece sostener que abajo de Dios hay otras deidades inferiores y que Cristo es una de ellas. Arnobio tuvo como discípulo a LACTANCIO, africano de Nubia (nacido *c.* 259). Éste fue al Asia Menor en 290 y se convirtió en 300. Para Lactancio, el cristianismo es el único que conjunta armoniosamente fe y sabiduría. Sigue a Cicerón y los textos atribuidos a Hermes Trismegisto, de los que toma enseñanzas para incardinar en el cristianismo. Sin embargo, parece integrar en su filosofía una idea cercana al maniqueísmo: en la creación hay una dualidad buena y mala, pues Dios creó un espíritu que al principio era bueno, pero se pervirtió, y por eso la moral es una lucha del bien contra el mal.

En la filosofía patrística hubo dos escuelas muy importantes, la de Antioquía y la de Alejandría. Los alejandrinos fueron los más influyentes, pues ponían en la catequesis elementos de la filosofía griega y tenían una hermenéutica alegorista o simbolista, que aplicaban a la Biblia. Entre sus miembros se cuenta a SAN PANTENO (†200), ateniense, educado en la fi-

losofía estoica, quien se convirtió y era el jefe de esta escuela, y tendía a una exposición sistemática de la doctrina cristiana.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*c.* 150-215/216)

Clemente nació en Atenas, fue discípulo de Panteno en la escuela alejandrina y sucedió a su maestro como jefe de la misma. Escribió el *Protréptico* (o *Exhortación*) y el *Pedagogo* y recogió muchas opiniones de los filósofos en su obra *Stromata* (o *Mosaicos*). Para él, la filosofía es el pedagogo que conduce a Cristo. Tiene también la idea (presente en Justino y Tertuliano) de que los filósofos griegos tomaron sus doctrinas de la Biblia, movidos por el Espíritu Santo, y los cristianos las recuperan con toda justicia para purificarlas y dirigirlas a Dios. Practica un cierto eclecticismo, teniendo como norma integrar lo que no vaya contra la fe. Se inspira sobre todo en Platón, en el estoico Musonio Rufo y en Filón. Clemente dio un lugar muy especial a la lógica aristotélica (que es la disciplina que estudia la estructura, fundamento y uso de las expresiones del pensamiento humano). Pone a la moral como anterior a cualquier otra parte de la filosofía, pues se necesita la rectitud de corazón para poder filosofar. Invita a combinar la apatía estoica con la caridad cristiana. En metafísica (investigación acerca del ser en cuanto tal, y de sus propiedades, principios y causas primeras) pone como fundamento las categorías de Aristóteles. El culmen de la metafísica es el conocimiento de Dios, el cual se da partiendo de las creaturas, y es la verdadera gnosis.[4]

ORÍGENES (*c.* 185-255)

Este padre cristiano nació en Egipto y, habiendo sido discípulo de Clemente en Alejandría, muy joven sucedió a su maestro en la jefatura de la escuela, en la que permaneció mucho tiempo (desde el año 203 hasta el 231). Según algunos, también escuchó a Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. Acusado de herejía, Orígenes huyó a Palestina y fundó escuela en Cesarea. Murió en Tiro entre 254 y 255. Escribió mucho y sus obras más importantes son *De los principios* y *Contra Celso.* Elaboró lo que se puede considerar el primer sistema filosófico-teológico cristiano, inspirándose en el platonismo, el estoicismo, el filonismo y el neopitagorismo; a pesar de su intensa fe, se nota en él un cierto racionalismo. Puede decirse, pues, que profesaba cierto racionalismo religioso.

Orígenes anteponía la ética a la metafísica. Dentro de esta última se interesaba, como es comprensible, por lo referente a Dios. Hay un Dios simple, inmaterial; pero, dada su completa trascendencia sobre nuestras categorías, sólo puede ser conocido negativamente. Dios creó el mundo actual, el cual no es sino el comienzo de otros mundos; pero lo creó eterno, como su voluntad, de la que procede (no parece hablar de un comienzo del mundo en el tiempo). Asimismo, dice que Dios hizo la creación por medio de su Verbo, que le está subordinado, al menos en cuanto a ciertas funciones (subordinacianismo); este Verbo o Logos es la idea de las ideas.[5] Él creó los espíritus, los cuales eran iguales, pero se diferenciaron entre sí por el pecado. Al igual que los gnósticos, para Orígenes la creación es caída, y, al igual que para Platón, las almas preexistían y en su vida anterior merecieron su condición presente; después de la muerte, las almas seguirán pasando sucesivas pruebas. En efecto, Orígenes dice que la creación originariamente sólo era de espíritus, pero algunos de ellos se rebelaron contra Dios y fueron encarcelados en un

cuerpo, lo cual dio origen a lo material y sensible; otros cayeron más abajo, y son los demonios. Al dotar de materia espiritual a los seres incorpóreos, sostiene un hilemorfismo universal,[6] como el que profesarán los filósofos árabes y recibirán los mismos cristianos. Pero, finalmente, todas las creaturas racionales, incluso los demonios, serán restablecidas a su estado primitivo; tal reconciliación es la *apocatástasis*.

En esta línea de padres apologistas se destacan también, aunque como parte de otra escuela, los de Cesarea, en Palestina. Uno de ellos es Eusebio de Cesarea (*c.* 265-340), que fue además gran historiador. El otro es Nemesio de Emesa (*c.* 400), quien fue obispo de Cesarea, y en su obra *De la naturaleza del hombre* continúa la tendencia platonizante de los alejandrinos: pone al hombre como un microcosmos, y, para él, las almas preexisten y luego son puestas en un cuerpo; sin embargo, no admite la transmigración de las almas.[7]

A estos padres apologistas pertenece también Mario Victorino (†*c.* 382), nacido en África, que enseñó retórica en Roma y se convirtió ya viejo, en 355. Escribió contra los arrianos y, en este sentido, decimos que se dedica a la apologética, aunque lo más notable es la extensa obra de traductor y comentarista que realizó. Tradujo y comentó a Platón, a Aristóteles *(Categorías, De la interpretación)* y a Plotino, así como la *Isagoge* de Porfirio, y además comentó a Cicerón *(Diálogos* y *Tópicos)*. Fueron tan útiles esas obras que el mismo San Agustín las aprovechó.

Entre los padres posteriores que escribieron en griego sobresalen San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Nisa —llamados Padres Capadocios, por la región donde actuaron, la Capadocia, en la que recibieron la influencia de la escuela alejandrina y aprendieron a usar la filosofía helenística— y el pseudo-Dionisio.

SAN BASILIO (*c.* 329-379)

En sus *Homilías sobre el Hexaemeron*, San Basilio manifiesta un buen conocimiento de las doctrinas filosóficas —platónica, aristotélica y estoica, sobre todo la de Posidonio—, pero las usa con cierto desorden y hasta desdén. Lo que le preocupa es la integridad del dogma religioso. De Dios sólo podemos tener un conocimiento negativo.[8] El mundo ha sido creado libremente por Él y, por consiguiente —en contra de Aristóteles y de Orígenes— tuvo un comienzo. No hubo materia preexistente, sino que la materia misma fue creada de la nada por Dios, igual que las cosas espirituales. Dios hace distintas clases de materia, de acuerdo con el grado de perfección de las cosas. En la materia imprime las diversas formas ejemplares, que encuentran allí su concreción. El mal no proviene de Dios, sino que tiene su origen en la libre voluntad de la creatura.

SAN GREGORIO DE NACIANZO (*c.* 329-390)

San Gregorio fue amigo y compañero de San Basilio. El Nacianceno dejó unos *Discursos teológicos* en los que usa la filosofía contra los paganos y contra los herejes arrianos. Para él, la razón puede llegar a probar la existencia de Dios, a partir del orden cósmico, e incluso puede probar los atributos negativos de Dios, como la inmaterialidad, la simplicidad, la infinitud y la inmutabilidad. Explica al hombre con la tripartición de Orígenes: cuerpo, alma e intelecto. Pero el intelecto no es algo distinto del alma, sino una potencia suya.

SAN GREGORIO DE NISA (*c.* 335-*c.* 394)

El Niseno, hermano menor de San Basilio y amigo del Nacianceno, fue el más filosófico de los Padres Capadocios. Escribió *Gran catequesis, Del alma y la resurrección* y *De la formación del hombre* (el célebre *De hominis opificio*). Aborda el tema de las relaciones entre fe y razón; esta última sirve a la primera de apoyo y ornato. La razón puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios y de sus atributos, y también a sistematizar el contenido de la Revelación. La esencia de Dios es el ser, por lo cual trasciende toda categoría y ante Él la creatura sólo es nada. Dios creó el universo mediante su *Logos,* por ello es inteligible, incluso la materia. El mundo sensible resulta de la síntesis entre materia y principios espirituales (Ideas), como fuerzas activas y actos o perfecciones de la materia misma.

En la filosofía del Niseno el hombre es el fin y corona de la creación; algo divino y terrenal.[9] Los paganos le llamaban "pequeño mundo" *(microcosmos),* pero él prefiere llamarlo "pequeño dios" *(microtheos).* Tiene tres grados de vida: natural o vegetativa, sensitiva y espiritual. Pero tiene una sola alma, no tres. El alma espiritual, imagen de Dios —en lo cual consiste la dignidad humana—, es inmortal; pero no preexiste al cuerpo, en contra de Orígenes. El alma, creada por Dios, es generada por los padres (aunque no cae en el traducianismo de Tertuliano). El alma está encerrada en el cuerpo (platonismo), pero compenetrada con él (aristotelismo); pues el hombre no es el alma sola, sino el compuesto hilemórfico de ambos. San Gregorio trata, así, de conciliar ambas corrientes. Sus potencias o facultades del alma son varias, pero se unifican en una sola entidad.[10] Por ser imagen de Dios, el hombre puede conocerlo a Él, no sólo de manera indirecta, por las creaturas, sino también directa, por la contemplación mística, que es un don divino. San Gregorio defendía la *apocatástasis,* ya mencionada al hablar de Orígenes.

Así como la escuela de Alejandría privilegió la hermenéutica alegórica, así la escuela de Antioquía privilegió la hermenéutica literal. Esta última fue fundada por Luciano de Samosata, martirizado en 312. En ella sobresale Diódoro de Tarso (*c.* 330-391) que, en su libro *Sobre la diferencia entre la teoría y la alegoría,* defendió ese método. Tuvo como discípulos a Teodoro de Mopsuestia, consumado teórico de la exégesis literal, y a San Juan Crisóstomo, que aplicó sus doctrinas a su labor expositiva mediante una poderosa retórica.

EL PSEUDO-DIONISIO (*c.* 500)

Este autor fue confundido con un discípulo de San Pablo, Dionisio el Areopagita, llamado así porque perteneció al areópago de Atenas. Se le atribuyen cuatro obras: *Sobre la jerarquía celeste*, *Sobre la jerarquía eclesiástica*, *De los nombres divinos* y *De la teología mística.* Pero se ha descartado que hayan sido escritas por ese discípulo de San Pablo, ya que no son conocidas en los primeros cuatro siglos del cristianismo. Sólo hasta el siglo VI son citados expresamente.

La filosofía que ahí se contiene comienza estableciendo que Dios supera todas las perfecciones de las creaturas; por eso, mejor que la teología positiva y por vía de causalidad, el modo de conocerlo es la teología negativa y por vía de eminencia respecto de todo lo creado.[11] La teología negativa se da cuando se dice que Dios es inefable, inaprehensible o irrazonable; la de eminencia se ejerce al decir que es superser, supersustancia, superbondad. Considerado en sí mismo, Dios es Ser; pero considerado en relación con sus creaturas es Bien. Es el principio de los seres, que descienden de Él por creación. En ese sentido, se resalta la participación de todas

las cosas respecto de Él, pues Él es su causa eficiente y ejemplar. Asimismo, Dios conoce y gobierna todas las creaturas.

Igualmente, Dios es el fin al que todas las cosas tienden. Es decir, también es su causa final. Se cumple aquí la visión neoplatónica de Dios como origen y término de los seres. Es el Bien-Belleza que atrae al universo.[12] Todas las cosas marchan a su reintegración en Dios; pero el hombre lo hace, sobre todo, por la inteligencia y la razón. De este modo no solamente se trata de un itinerario que el hombre recorre en el camino de la ética, sino que también tiene un carácter ontológico; además, ambos aspectos se reúnen y se sobreelevan en la mística.

Otro de los padres griegos fue San Máximo el Confesor (*c.* 580-662), de Constantinopla. Además de comentar a San Gregorio Nacianceno y al pseudo-Dionisio, escribió un tratado: *De anima.* En éste, ve al alma como sustancia inmaterial, inteligente, que reside en un cuerpo, al que anima. Tiene tres partes: racional, concupiscible e irascible. Niega la preexistencia de las almas y no ve la animación de modo tan platónico, pues dice que alma y cuerpo forman una unidad muy fuerte, teniendo relación esencial incluso después de la muerte. Sin embargo, el cuerpo es corruptible y el alma inmortal. El hombre es libre, pero tiene como único fin verdadero a Dios.

Tiene relevancia San Juan Damasceno (656/674-749), como su nombre lo dice, nacido en Damasco, donde su padre trabajaba para el califa. Juan se fue al monasterio de San Sabas, próximo al Mar Muerto, en el que fue sacerdote. Dejó una obra *Sobre el conocimiento (Peri gnoseos),* dividida en *Dialéctica*, *Sobre los herejes* (islámicos, iconoclastas y aoiskitas) y *De fide orthodoxa*, que es la más conocida. Para dar firmeza a su exposición de los dogmas cristianos, profundizó en mu-

chos conceptos metafísicos, tales como el de persona, naturaleza, potencia y acto.

De los padres que escribieron en latín sobresalen San Ambrosio de Milán (333-397), San Hilario de Poitiers (*c.* 315-367), San Jerónimo (*c.* 347-420) y, sin duda, San Agustín. San Hilario nació en Aquitania y fue obispo de Poitiers. Fue de tendencia neoplatónica. Parece haber sido el primero en señalar la identificación de la esencia y la existencia en Dios, ya que es el ser necesario. En cambio, el mundo es contingente, creado por Él. Hilario intentó conciliar la patrística griega con la latina. Con él entra el torrente de la iglesia oriental a la iglesia occidental, y seguramente beneficia a San Agustín, que sabe aprovechar lo mejor de esta aportación.

Escritores relacionados con la patrística por su influjo han sido Calcidio, Macrobio y Marciano Capella. Calcidio (quien vivió a principios del siglo iv) comentó el *Timeo* de Platón, y su comentario fue muy usado en la cosmología (que es la ciencia que estudia la estructura del universo considerado en su conjunto) de la Alta Edad Media. Mezclaba las ideas platónicas con ideas cristianas. Macrobio (finales del s. iv), de Siria, escribió un comentario al *Sueño de Escipión,* de Cicerón, que ayudó mucho a la cosmología medieval y transmitió conocimientos neoplatónicos. Según algunos, habiendo nacido en el paganismo, se convirtió al cristianismo, pero, en todo caso, debió de haber sido muy tardíamente, ya que sus obras hablan más de un pagano que de un cristiano. Marciano Capella (que vivió en el s. v), de Cartago, fue un retórico pagano, que influyó mucho en el pensamiento patrístico y en el medieval, pues escribió en Roma una obra enciclopédica intitulada *Satyricon* o *De las nupcias de Mercurio y la Filología,* en la que difunde el *trivium* (gramática, lógica y retórica) así como el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) de los romanos.

Altaner, Berthold, *Patrología,* trad. de Eusebio Cuevas y Ursino Domínguez, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.

Areopagita, pseudo-Dionisio, *Obras completas,* Madrid, BAC, 1995.

Arnou, R., *De "platonismo" Patrum,* Roma, 1935.

Basilio, San, "Opera", en *Patrologia Graeca,* vols. 29-32, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1912.

Beuchot, Mauricio, "Algunos ejemplos de hermenéutica en la época patrística", en *Anámnesis,* VI/1, México, 1996.

Brontesi, A., *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi,* Brescia, La Scuola, 1970.

Cayré, Fulbert, *Patrologie,* 2 vols., París, Desclée, 1938.

Clemente de Alejandría, *Stromata, Pedagogo y Protréptico,* Mondésert, París, Sources chrétiens, 1943-1954.

Danielou, Jean, *Origène,* París, 1948.

Felix, Minucio, "Opera", en *Patrologia Graeca,* vol. 3, Jacques Paul Migne (ed.), París.

Fredouille, Jean Claude, *Tertullien et la conversion de la culture,* París, Vrin, 1972.

Hamell, Patrick J., *Handbook of Patrology,* Nueva York, Alba House, 1968.

Ireneo, San, "Opera", en *Padres apologistas griegos,* D. Ruiz (ed.), Madrid, BAC, 1960.

Justino, San, "Apologías I y II" y "Diálogo con Trifón", en *Padres apologistas griegos,* D. Ruiz (ed.), Madrid, BAC, 1960.

Moline, Enrique, *Los Padres de la Iglesia,* Madrid, BAC, 1983.

Nisa, San Gregorio de, "Opera", en *Patrologia Graeca,* vols. 44-46, Jacques Paul Migne (ed.), París.

Orígenes, "Opera", en *Patrologia Graeca,* vols. 11-17, Jacques Paul Migne (ed.), París.

Osborn, Eric Francis, *The Philosophy of Clement of Alexandrie,* Cambridge, The University Press, 1957.

Quasten, Johannes, *Patrología,* 4 vols., Madrid, BAC, 1962.

Rebecchi, Luigi, "L'antropologia naturale de S. Gregorio Nisseno", en *Divus Thomas,* Piacenza, 1943.

Spanneut, Michel, *Le stoïsme de Peres de l'Eglise. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie,* París, Éditions du Seuil, 1957.

Torrens, José Monserrat, *Los gnósticos,* Madrid, Gredos, 1983.

Vanneste, Jan, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite,* Bruselas, 1959.

Wolfson, Harry Austryn, *La filosofia dei Padri della Chiesa,* Brescia, Mondadori, 1978.

SAN AGUSTÍN (354-430)

El más representativo de los padres latinos es sin duda San Agustín. Fue el que marcó a toda la Edad Media, principalmente a los que siguieron una corriente más platónica o neoplatónica. Fue uno de los padres del neoplatonismo cristiano, la línea que tuvo más seguidores. Para ser adoptado, adaptado o atacado fue tomado en cuenta por todos los pensadores

medievales y ha tenido un influjo sin igual sobre la generalidad de las escuelas. Es el genio que dejó los principios que la filosofía y la teología cristianas seguirían en su decurso posterior. Representa al pensamiento grecorromano, sobre todo al de la Roma tardía, y le toca el inicio de su pérdida, con las invasiones de los bárbaros.

Su pensamiento es racional, pero no exento de una profunda intuición; es intelectual, pero también cargado de una fuerte emoción. Tal vez debería decirse que en él predomina la intuición intelectiva sobre el raciocinio científico, por ser más característica de la sabiduría, y también que predomina lo volitivo, emotivo y afectivo sobre lo intelectual, ya que hay una poesía muy grande y un misticismo muy elevado en todo lo que escribió el santo. Todo esto lo heredó a la posteridad, y su herencia está marcada con estas características de su genialidad.

VIDA Y OBRA

Nació en Tagaste (la actual Túnez), en 354, de padre pagano y madre cristiana: Santa Mónica. Estudió en Cartago, donde de joven se hizo maniqueo. Enseñó retórica en Tagaste y en Cartago, en Roma y en Milán. Del maniqueísmo ya se había pasado al escepticismo de la Nueva Academia. En Milán leyó a Plotino, el cual lo sacó de esa crisis y lo reorientó al cristianismo. Allí, por influjo de San Ambrosio, se convirtió al catolicismo en 386, y fue bautizado en 387. Se retiró con su madre, su hijo Adeodato y otros amigos al campo, para estudiar. Trató de regresar a África, pero su madre murió en el puerto de Ostia a fines de ese año, y retrasó su partida hasta el 388. Volvió a Tagaste, donde fue ordenado sacerdote en 391 y consagrado obispo coadjutor del obispo titular de

Hipona en 395. Éste era ya muy anciano, y pronto lo sucedió, al año siguiente, 396. Murió en el 430, a los 76 años, cuando se desataba la invasión de los vándalos en esas tierras. Después de su conversión escribió varias obras en defensa de la fe, donde se hallan muchos elementos filosóficos.

De las obras más relevantes para la filosofía, antes de ser obispo había redactado: *Contra los académicos* (*i.e.* contra los escépticos), *De la vida feliz*, *Del orden*, *De la cantidad del alma*, *Del libre albedrío*, *Del maestro*, *Soliloquios*, *De la inmortalidad del alma*, *Del Génesis contra los maniqueos*, *Del Génesis a la letra* y *De la verdadera religión;* ya obispo, escribe: *Confesiones*, *De la doctrina cristiana*, *De la Trinidad*, *De la naturaleza del bien*, *Del alma y su origen*, *De la ciudad de Dios* y *Retractaciones*. San Agustín discute mucho con los filósofos paganos, sobre todo con los escépticos de la Nueva Academia, y con los herejes y gnósticos, en especial maniqueos. Su filosofía es preponderantemente platónica o, más exactamente, neoplatónica (corriente que conoce a través de las traducciones de Mario Victorino), sobre todo plotiniana, a pesar de algunas ideas estoicas y hasta aristotélicas que incorpora. No es sistemático, sino que sus textos obedecen a problemas de ocasión, escritos por el celo apostólico; es un gran rétor siempre, escribiendo con gran elegancia y belleza; se mueve entre dos polos: el conocimiento de Dios y el conocimiento de sí mismo; busca la verdad, que está en el interior del hombre, al igual que a Dios.

GNOSEOLOGÍA

Según sus propias palabras, San Agustín se dio a la tarea de investigar la verdad divina, única razón que explica plenamente todas las cosas. Por eso le basta con conocer a Dios y

el alma, como dice en sus *Soliloquios.* Acerca de la consecución de esa verdad, explica que el hombre puede alcanzar una legítima certeza, en contra de los escépticos de la Nueva Academia, que combatió en *Contra los académicos.* Para demostrarlo busca un principio absolutamente firme del cual partir hacia nuevos conocimientos: lo encuentra en el yo pensante, pues aun si me equivoco, esto sucede porque existo. Es el "pienso, luego existo" mucho antes que Descartes, y también encabalgado en la duda.[13] Éste es el fundamento racional de la verdad, pues si dudo pienso, y si pienso, existo; pero la verdad viene propiamente de Dios.

En efecto, Dios es la verdad suprema y nos la da a conocer por iluminación. Dios nos da a participar sus *ideas ejemplares* y sus *razones eternas,* lo cual parecería implicar que, en cuanto que las ha depositado en nuestra alma, serían innatas; pero, aunque al principio San Agustín sostuvo cierto innatismo (en los *Soliloquios*), después lo rechazó. Más bien, Dios da su iluminación al entendimiento, por la participación de sus ideas que concede al hombre; de acuerdo con ello, las cosas sensibles despiertan la sensación, la cual es muy importante, pero sólo como una motivación remota del conocimiento. Los sentidos son necesarios, aunque limitados, porque nos dan el conocimiento del mundo corpóreo, en tanto que el intelecto nos da el del mundo espiritual. El primero nos entrega sólo opinión; la ciencia únicamente puede provenir del segundo: es el mundo que nos proporciona la verdad. El hombre ve en su espíritu la plasmación de las ideas ejemplares y de las razones eternas, y así se conecta con Dios. Pero en él también intervienen el sentido interno, la imaginación y la memoria, sólo que de manera accidental; el conocimiento decisivo es el intelectual. Y ese conocimiento lo da sólo Dios, por una iluminación en la que da a participar sus conocimientos al hombre.[14] Las ideas de las cosas sensibles las podemos sacar del

conocimiento sensible; pero las ideas de las cosas necesarias y trascendentes no se pueden obtener de él; tienen que provenir de lo alto. Las mismas razones eternas no pueden provenir de los sentidos, son algo *a priori;* están en nuestro espíritu, pero no son de él; tampoco son producto suyo; tienen que venir de Dios. La teoría agustiniana del conocimiento se sustenta en la doctrina neoplatónica de la iluminación: Dios ilumina al hombre para que conozca.

METAFÍSICA

Además, San Agustín sostiene que Dios ha dejado vestigios de su existencia en sus creaturas, sobre todo en el hombre. En las creaturas, por el orden que en ellas se encuentra, a nivel cósmico. En el hombre, por una cierta impronta que ha dejado en su espíritu, la cual conduce al consenso universal de los hombres en admitir un creador, y también porque el hombre, presa de la crisis gnoseológica, aquieta su duda fundamentando la verdad en la misma Verdad divina, completamente estable y eterna.[15] Esto lo ve en todos los *principios* del ser, del conocer y del actuar. La mente aprehende en ellos lo necesario e inmutable, pero sólo Dios es lo verdaderamente necesario e inmutable; luego la mente lo aprehende a Él en la noción misma de necesario e inmutable. La existencia de verdades eternas, inmutables y necesarias en nuestro espíritu no puede provenir de él mismo, ya que éste no es eterno, inmutable ni necesario; sólo puede explicarse por un Ser eterno, inmutable y necesario, que es Dios.[16] Él es la Verdad más alta y la fuente de todas las verdades. Vemos, además, que en todos los seres hay grados; pero debe haber un grado máximo del ser, y éste es el de Dios. Así, todas estas cosas conducen a la razón a aceptar la existencia de Dios. De he-

cho, Agustín demuestra la existencia de Dios con base en argumentos tomados de esa certeza del yo pensante que ve en su interior la idea de un Dios que lo ha creado; pero también añade, como dijimos, el consentimiento del género humano, [17] el orden del universo, la contingencia de las cosas y la verdad inmutable que todos podemos conocer, la cual sólo puede tener como garante a Dios; igualmente, agrega los grados del ser, la finalidad de todo el cosmos y la exigencia moral de la humanidad.

Dios *es* el ser mismo. Por ello esa Verdad divina no *tiene* propiamente ser ni atributos, porque *es* su propio ser y sus propios atributos; pero nosotros distinguimos su ser y sus atributos, para poder comprender algo de Ella.[18] Es inmutable, espiritual, sapiente, libre y bondadoso. Pero el Dios de Agustín no se queda en esa definición del Dios de los filósofos; presenta un Dios personal, con el que mantiene una relación de profundo amor, y que es providente, por lo que no crea el mal ni lo produce, sino sólo lo permite, tanto en la naturaleza (que actúa ciegamente) como en los hombres (que actúan con libertad).

COSMOLOGÍA

En esa Verdad, que es Dios, se encuentran las Ideas ejemplares de todo lo creado.[19] Dios las plasma como formas inherentes en la materia, creada también por Él simultáneamente a las formas. La materia es indeterminada, cercana a la nada, aunque Agustín durante un tiempo buscó erróneamente su ser. En cambio, la forma es lo que cualifica a la materia y siempre va con ella. Por tanto, aunque a veces Agustín hable de emanación, se trata en realidad de una creación a

partir de la nada *(ex nihilo),* con lo cual no hay ningún peligro de panteísmo, a pesar de la expresión neoplatónica.

Respecto del mundo creado, Agustín lo ve como compuesto de materia y forma. La materia, en perspectiva platónica, es lo ínfimo y es casi nada; fue creada por Dios y en ella plasmó sus ideas,[20] de manera muy inspirada en el *Timeo* de Platón. Manifiesta, además, una concepción que podríamos llamar evolucionista, al hablar de las "razones seminales" —que toma de los estoicos—, es decir, ciertos principios de desarrollo activo sembrados por Dios en los seres corpóreos. El mundo creado por Él no fue dado ya desde el principio, sino que era un mundo primordial y se ha ido desarrollando, pues en la materia que creó, Dios ha dejado esas fuerzas germinales, con las cuales se va formando, según ciertas leyes y en las circunstancias favorables.[21] Aun cuando la creación fuera eterna *(ab aeterno),* como quieren los neoplatónicos, el mundo es causado y tendría comienzo *de existencia;* pero como no fue creado desde la eternidad, mucho más se exige el comienzo *de duración* en el tiempo. Además, Dios es providente con sus creaturas, lo cual da a San Agustín, frente al problema del mal (tanto físico, o sufrimiento, como moral, o pecado), un optimismo equilibrado, pues el mal contribuye a la perfección de la totalidad.

ANTROPOLOGÍA

En cuanto al hombre, dice San Agustín que consta de alma y cuerpo. El alma es una sustancia inmaterial y, por lo tanto, inmortal. El argumento que aduce para probar esa inmaterialidad del alma es que podemos conocer los hechos de la conciencia, y eso nos lleva al conocimiento de la naturaleza del yo; el alma tiene certeza de sí misma y, por consiguiente,

debe tenerla también de su esencia, y si fuera una cosa corpórea lo sabría con certeza. Mas la prueba principal de la espiritualidad e inmortalidad del alma la obtiene de la misma actividad inmaterial de ésta. La verdad, que es objeto del conocimiento humano, es inmutable, imperecedera y eterna, y el espíritu puede unirse a ella estrechamente; luego tiene ese mismo carácter de inmortal. El hombre es un alma prisionera en un cuerpo, al que rige.[22] Con ello resulta difícil explicar la unión de ambos, y brota el dualismo tan peculiar de todos los platónicos. Al igual que Platón, Agustín sostiene que el cuerpo material entorpece al alma humana en su conocimiento. Pero, a diferencia de él, no admite la preexistencia de ésta. El alma es una sola en todo el cuerpo. Tiene memoria, entendimiento y voluntad, a imagen de la Trinidad. La voluntad, al mover a las demás facultades, tiene prioridad.

Ya que no acepta la preexistencia del alma, Agustín se ve obligado a dar razón del conocimiento humano, y por ello sostiene que el hombre es ayudado por Dios en el conocer. Así, aunque acepta la colaboración del conocimiento sensible, da una marcada supremacía al conocimiento intelectual. Ciertamente no profesa el innatismo platónico, según el cual todo conocimiento es reminiscencia, pero incita al conocimiento de la realidad en el interior del hombre, en la verdad espiritual que participa de la Verdad divina, la cual lo ilumina de la manera más perfecta.

En cuanto a la libertad, San Agustín escribe su célebre tratado *Del libre albedrío,* donde argumenta a favor de ella. Dice que su existencia es atestiguada por la conciencia y por el consentimiento unánime de todos los pueblos, que responsabilizan y castigan las faltas, lo cual no tendría sentido si no hubiera libertad. Parecería que la libertad entra en contradicción con la presciencia y la moción de Dios; pero Dios ve las acciones del hombre desde la eternidad, con lo cual no las

determina, antes al contrario, les asegura su condición libre, y su moción, como es para el bien, no impide sino que promueve la libertad. Si la acción proviniera sólo de nosotros iría a la delectación del mal; pero, como proviene de Dios, va a la delectación del bien. Él nos inclina al bien, y como en el bien reside la libertad, es cuando somos más libres.

El alma espiritual es principio de la vida vegetativa, sensitiva y racional. Tiene como finalidad y destino la inmortalidad dichosa con Dios. Pero, en cuanto al origen del alma, Agustín duda de que haya sido creada directamente por Dios en el hombre, debido a la incompatibilidad que esto tiene con la idea del pecado original, pues no cree que Dios haga el alma ya manchada con tal pecado, y adopta el traducianismo, según el cual el alma de los hijos es originada por los padres. Pero no lo presenta como una opinión segura.[23] En cuanto al fin del alma, es claro: es inmortal. En efecto, argumenta, como ya se dijo, que el alma es el sujeto de la verdad; pero la verdad es inmortal, luego el alma también. Además, el alma tiene un deseo insatisfecho de felicidad, pero sólo puede satisfacerse si esa felicidad es eterna, luego el alma es eterna. Porque tiene un alma inmortal, el hombre debe esforzarse por llegar a su último fin, a saber, Dios, que es la suma bondad y al cual tiende vehementemente el alma humana. San Agustín le decía: "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto mientras no descanse en ti".

ÉTICA Y POLÍTICA

Para Agustín, la ética es esa neoplatónica vuelta del hombre, desde las cosas sensibles hasta Dios, que es el máximo bien y fin último, única felicidad verdadera. Consiste en la reintegración a la unidad divina a partir de la dispersión de

los seres materiales. Ese camino se recorre por la virtud, tanto cognoscitiva como activa. Las razones eternas nos ayudan a captar la ley de Dios, su ley eterna, reflejo de sus ideas ejemplares y de su sabiduría. Hay que ordenar la voluntad libre a ese bien que es Dios, el único amable completamente por sí mismo. Y como Dios es amor, la vida moral es el ejercicio de la caridad, o amor a Dios y al prójimo, venciendo al amor propio y de las cosas terrenas (la *cupiditas*) hasta el desprecio de sí mismo.[24] Esa ley eterna es nuestra guía, contiene las verdades eternas de la moral, y es grabada por Dios en nuestras conciencias como ley natural.

Así pues, para llegar a la iluminación plena hay que desear la unión con Dios, que, además de dar conocimiento, da santidad. Por tanto, el motor de la vida virtuosa es la voluntad, el amor ejercido en el horizonte de la libertad y la gracia. La misma libertad sólo es plena por la acción de la gracia; es decir, aunque el hombre tiene libre albedrío, necesita de la gracia para tener verdadera libertad, en la cual evite el mal al que está inclinado. En este juego de la libertad y la gracia, San Agustín espera y anhela el triunfo de la caridad, que es el amor de Dios y del prójimo, y se opone al amor propio y al de las cosas mundanas. Tal es la ley de Dios, a la que aludimos, una ley eterna que Él ha dejado, como ley natural, grabada en el corazón del hombre.

Esta articulación de la libertad y la obligación, que vertebra la ética de Agustín, se plasma también en su filosofía social y política. Él establece la sociedad como basada en el amor y el trabajo. Ambas cosas se busca satisfacer en ella, y primeramente en la familia, que es el núcleo de la sociedad, al ser el centro de la generación y la educación. En torno a ella se establece la relación con el Estado y surge también la unión para la satisfacción de las necesidades, que requiere el trabajo como medio y la propiedad como finalidad. Agustín

pondera la nobleza del trabajo; admite la esclavitud, pero se le nota que en el fondo la rechaza: en *De la ciudad de Dios,*[25] dice que nadie es esclavo por naturaleza, sino por guerra o compraventa, y se dedica a llamar la atención hacia los derechos naturales del esclavo, que no es animal, sino persona, y a hablar del buen trato que el amo cristiano debe dar a quienes lo sirven.

Finalmente, también se preocupa Agustín por la sociedad y el conocimiento del desarrollo de su historicidad. Su filosofía social implica la orientación hacia el bien, hacia la justicia y hacia Dios; por eso pide que se proteja la religión y se promueva la educación en ese sentido. Su concepción de la historicidad, a pesar de su connotación teológica, es ya una primicia de filosofía de la historia. En su obra *De la ciudad de Dios,* expone la marcha histórica de la sociedad hacia Dios, a pesar de la oposición que encuentra. Los que se oponen a esta marcha por el amor propio constituyen lo que él llama la "ciudad terrena", y los que, al contrario, se esfuerzan por fomentarla con la caridad, constituyen la "ciudad de Dios". Pero no debe confundirse esa ciudad terrena con el Estado, sino con el Estado pervertido, pues el Estado justo está llamado a proteger a la Iglesia y a tener buenas relaciones con ella.

INFLUENCIA AGUSTINIANA

El influjo que ejercerá San Agustín sobre la Edad Media es imponderable. Por supuesto que se da en lo que se ha llamado corriente platónico-agustiniana, esto es, los que han seguido más el platonismo o neoplatonismo, que son la mayoría; pero también en los que profesaron el aristotelismo, como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. La recepción de la filosofía de Aristóteles se vio detenida o entor-

pecida por esos que veían que tal doctrina los apartaba del agustinismo y la consideraron como un peligro. San Agustín estará de alguna manera omnipresente en los filósofos posteriores a lo largo de toda la época medieval.

Referencias bibliográficas

Agustín, San, *Obras,* Madrid, BAC, 1945 ss.

———, *Tratados,* Mauricio Beuchot y M. A. Sobrino (eds.), México, SEP, 1986 (Cien del Mundo).

Beuchot, Mauricio, "Ser, conocimiento e historia en San Agustín", en *Aristas de la filosofía medieval,* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995.

Blázquez, Niceto, *Introducción a la filosofía de San Agustín,* Madrid, BAC, 1984.

Brucculeri, Angelo, *El pensamiento social de San Agustín,* México, Paulinas, 1951.

Cayré, Fulbert, "Le réalisme de S. Augustin en philosophie", en *Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana,* Roma, Edizioni Agostiniane, 1956.

Elorduy, Eleuterio, "La metafísica agustiniana", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica,* vol. 11, núm. 42, 1955.

García-Junceda, José Antonio, *La cultura cristiana y San Agustín,* Madrid, Cincel, 1986.

Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* París, Vrin, 1949.

Gómez Robledo, Antonio, *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana,* México, UNAM, 1942.

Jolivet, Régis, "La doctrine augustinienne de l'illumination", *Revue de Philosophie,* 1930.

———, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano,* Buenos Aires, CEPA, 1941.

Langa, Pedro, *San Agustín y la cultura,* Madrid, Revista Agustiniana, 1998.

Leblond, Jean Marie, *Les conversions de Saint Augustin,* París, Aubier-Montaigne, 1950.

Markus, Robert Austin, *History and Society in the Theology of St. Augustine,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Marrou, Henri Irennée, *San Agustín y el agustinismo,* Madrid, Aguilar, 1960.

Mazzarella, Pascuale, "Le rationes seminales di S. Agostino", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica,* vol. 70, 1978.

Pegneroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín,* Barcelona, Labor, 1972.

Ruiz de la Presa, Javier, *Agustín de Hipona o el retorno a lo esencial,* México, Temacilli, 2008.

Uña Juárez, Agustín, *San Agustín,* Madrid, Ediciones del Orto, 1994.

OTROS PADRES DE LA IGLESIA

Además de San Agustín, otros padres de la Iglesia notables para la filosofía son MINUCIO FÉLIX, apologista africano, entre los siglos II y III; FAUSTO DE RIEZ, obispo de esa ciudad en 452, que tiene un tratado *Contra la opinión que admite otros seres incorpóreos además de Dios;* CLAUDIANO MAMERTO, sacerdote de la iglesia de Vienne (†*c.* 473), buen conocedor de Pitágoras, Platón y el neoplatonismo, como se ve en su obra *Del estado del alma,* en la que argumenta sobre la inmaterialidad

del alma por la amplitud de su memoria, por su capacidad inteligible y su posibilidad de ver a Dios, que no es corpóreo; pero, sobre todo, sobresale Boecio.

ANICIO MANLIO SEVERINO BOECIO (*c.* 480-524)

Boecio nació en Roma, y fue enviado a Atenas, donde estudió aristotelismo, estoicismo y neoplatonismo. En 510 entró como ministro al servicio del rey ostrogodo Teodorico, que profesaba la herejía arriana, y que lo mandó encarcelar en Pavía, y lo hizo decapitar acusado de traicionarlo con el Imperio de oriente, seguramente por una calumnia. Lo más probable es que Boecio hubiera caído en desgracia por no haber renegado de su fe católica. Por eso ha sido considerado mártir.

Fue Boecio un gran traductor y comentador de Aristóteles. También lo fue de Porfirio, con lo que inició la polémica de los universales. Introdujo al occidente latino muchos términos filosóficos griegos. También comentó los *Tópicos* de Cicerón. No sólo contribuyó a la terminología técnica, sino que —con sus traducciones modélicas— fue el principal educador filosófico de los latinos.

Escribió asimismo algunas obras propias, como *De los silogismos hipotéticos*, *De la Trinidad*, *Libro de la persona y las dos naturalezas*, *De las hebdómadas* y *De la consolación por la filosofía,* redactada en la prisión. En este último libro la dama Filosofía le hace entender que la felicidad se encuentra en la sabiduría y en la contemplación de Dios; le aclara que la providencia divina actúa, aunque parezca que triunfa el injusto, y le hace comprender que la omnipotencia de Dios no anula la libertad del hombre. Boecio distingue bien entre la filosofía y la teología, y cuando filosofa lo hace desde la razón humana,

aunque tenga siempre como iluminadora su fe cristiana. Dejó muchas definiciones clásicas, como la de persona y la de eternidad. En gnoseología (o doctrina del conocimiento) y antropología es aristotélico. En metafísica es menos claro, pero es fundador de problemas importantísimos, como el de los universales, ya mencionado, y el de la distinción entre la esencia y la existencia. Nunca quedó claro, sin embargo, si su distinción entre diferentes aspectos del ente —aquello por lo que es (el *quo est* o *esse*) y aquello que es (el *quod est*)— se quedan en el plano formal e interior de la esencia, comparándose la esencia abstracta (*quo,* como la humanidad) y la esencia concreta (*quod,* como el hombre), o si llegan verdaderamente al plano existencial, en el que sí se daría la comparación y distinción de la esencia y la existencia.[26] En lógica, desarrolló los silogismos hipotéticos, de ascendencia estoica, así como la tópica o argumentación a base de tópicos (o reglas o esquemas de inferencia), tanto en la dialéctica como en la retórica. En la antropología filosófica, dejó su célebre definición de la persona como sustancia individual de naturaleza racional.[27] En cosmología, dejó la definición de eternidad, como la posesión del ser en un presente continuo.

Referencias bibliográficas

Boethius. His Life, Thought and Influence, Margaret Gibson (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1981.

Boezio, A. M. Severino, *De hypotheticis syllogismis,* L. Obertello (ed.), Brescia, Paideia Editrice, 1969.

———, *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex,* G. Schepps y S. Brandt (eds.), Viena, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Larinorum, vol. 48, 1906.

———, *La consolación de la filosofía,* trad. de P. Masa, Madrid, Aguilar, 1964.

———, "Opera", en *Patrologia Latina,* vols. 63 y 64, Jacques Paul Migne (ed.), 1847.

Beuchot, Mauricio, "Retórica, dialéctica y filosofía en Boecio", *Investigación Humanística,* vol. 2, núm. 2, México, UAM, 1986.

Chadwick, Henry, *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy,* Oxford, Clarendon Press, 1990.

Vann, Gerald, *The Wisdom of Boethius,* Londres, Blackfriars Publications, Aquinas Paper, núm. 20, 1952.

[1] S. Justino, *Diálogo con Trifón,* 2.
[2] S. Ireneo, *Adv. haer.,* II, 26.
[3] M. Felix, *Octavius,* 34, 5-6.
[4] C. de Alejandría, *Strom.,* I, 9, 740.
[5] Orígenes, *Cont. Cels.,* VI, 64.
[6] Orígenes, *De Princ.,* II, 2, 2.
[7] N. de Emesa, *De nat. hom.,* 2.
[8] S. Basilio, *Hom. in Hexaem.,* 6.
[9] S. Gregorio de Nisa, *De hom. opif.,* 1.
[10] S. Gregorio de Nisa, *Catech.,* 10.
[11] Pseudo-Dionisio, *Theol. myst.,* I, 3.
[12] Pseudo-Dionisio, *Cael. hier.,* III, 2.
[13] S. Agustín, *De Trin.,* xv, 12, 21.
[14] S. Agustín, *Solil.,* I, 1, 3.
[15] S. Agustín, *Conf.,* X, 6-8.
[16] *Ibid.,* VII, 10-11.
[17] S. Agustín, *De doctr. chr.,* I, 7, 7.
[18] S. Agustín, *De Trin.,* VII, 5, 10.
[19] S. Agustín, *De Gen. ad litt.,* V, 36.
[20] S. Agustín, *De Gen. cont. manich.,* I, 5, 9.
[21] S. Agustín, *De Gen. ad litt.,* V, 51 y VII, 28.
[22] S. Agustín, *De quant. animae,* XIII, 22.
[23] S. Agustín, *De Gen. ad litt.,* X, 21.
[24] S. Agustín, *De civ. Dei,* XIV, 28.
[25] *Ibid.,* XIX, 15.
[26] Boecio, *De Trin.,* 2.
[27] Boecio, *De pers. et de duab. nat.,* c. III.

FILOSOFÍAS MEDIEVALES NO CRISTIANAS

Además de la filosofía patrística, otra de las fuentes de la filosofía escolástica estuvo constituida por la filosofía islámica y la judía. Gracias a estas fuentes se recuperó la mayor parte del legado grecorromano, perdido después de las invasiones de los bárbaros. Al igual que los Padres de la Iglesia, tanto musulmanes como judíos se dieron a la tarea de concordar la filosofía con su religión. El fervor filosófico se vio primero en el pensamiento islámico, después en el hebraico. Tienen grandes valores, a pesar de que los expondremos sólo someramente a continuación.

FILOSOFÍA MUSULMANA

En el islamismo medieval se dio el intento de reflexionar sobre su religión, a saber, las enseñanzas del Corán, con el auxilio de la filosofía griega. En la recuperación del legado griego, los árabes recibieron la ayuda de los cristianos nestorianos, esto es, de los sirios que seguían a Nestorio, considerado como hereje por los católicos. Eran monofisitas, es decir, decían que en Cristo no había dos naturalezas: la divina y la humana, sino sólo una de ellas: la divina. Estos sirios esta-

ban sometidos a los califas abasidas, y trabajaron entre los siglos IX y X. Ellos formaron una escuela de traductores en Bagdad, hacia el año 830, al cargo de Honain y de Costa Ben Luca. Transmitieron a los árabes un Aristóteles muy mezclado de elementos neoplatónicos, y así es como lo recibirían de nuevo los cristianos latinos. Estas traducciones fueron las que sirvieron para iniciar el aristotelismo musulmán.

En la incorporación de la filosofía a la teología del Corán, esto es, a la teología escolástica árabe *(kalam),* se dieron varias corrientes: *1)* los mutazilíes, de Basora, que tomaron influencias del pseudo-Empédocles y de Orígenes, muy extendido en esos ámbitos; *2)* los mutakalimíes, centrados en explicar la injerencia de la voluntad divina en los acontecimientos del mundo, cuestión que resolvían diciendo que Dios creaba átomos como los de Demócrito, pasivos, que después combinaba según su voluntad; *3)* los asharíes, que concedían demasiado a la voluntad de Dios y casi nada a la libertad del hombre, pues de una manera muy neoplatónica supeditaban toda la creación a Dios, al punto de casi eliminar las leyes de la causalidad. Pero en esta conexión de filosofía y teología los grandes pioneros fueron, en el Oriente (Bagdad), los árabes Al-Kindi y Al-Farabi, ambos de tendencia enciclopedista, pues vieron como necesario recopilar el saber antiguo.

AL-KINDI (*c.* 800-870), de Kufa o de Basora, usó la metafísica o filosofía primera para desarrollar una notable teodicea —en apoyo de los teólogos mutakalimíes—; mas, para destacar la trascendencia de Dios, negaba sus atributos positivos, en una especie de teología negativa. Depende mucho de Aristóteles, como se ve en sus comentarios a los libros de lógica; pero sobre todo en su tratado *Sobre el intelecto;* en él, al igual que Alejandro de Afrodisia, introduce la idea de que el conocimiento pasa de la potencia al acto por virtud de un intelecto activo o agente *(intellectus agens),* universal y separado

de los individuos —la última esfera celeste—, que pone en acto al intelecto pasivo, potencial o posible *(intellectus passibilis)* de éstos, haciéndolo intelecto adquirido, apropiado y eficaz *(intellectus adeptus)*. El intelecto activo es, al final, intelecto demostrativo *(intellectus demonstrativus)*, que es el hábito intelectivo, en cuanto puede enseñar a los otros, transmitiéndoles el saber por demostración, que es el modo más perfecto. Eso influirá en Averroes.

Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Uzalagh ibn Tarkhan (*c.* 870-950), conocido como Al-Farabi —por haber nacido en Farab, Transoxiana—, también sigue a Aristóteles en lógica, física y metafísica, pero prefiere a Platón en la psicología y la política. En *De los significados de "intelecto"*, continúa con la idea de Al-Kindi del intelecto agente universal y separado, pero lo interpreta como la sede o sujeto de las Ideas platónicas. También combinó esa teoría del intelecto agente con la teoría neoplatónica de las inteligencias. Dios es el ser necesario, como expone en su opúsculo *Las gemas de la sabiduría;* en Él la existencia es necesaria a su esencia, y en las creaturas es contingente y accidental; con esto influyó en Avicena. Su modelo de ciudad está calcado de la *República* de Platón. Desemboca en el misticismo y en el sincretismo neoplatónico, tal como se ve en su obra *Concordancia de la filosofía,* obra en la que se expone el acuerdo que hay entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles.

La tendencia enciclopedista y racionalista de Al-Kindi y Al-Farabi llegó a su culmen en la secta de los Hermanos de la Pureza. Los miembros de la secta afirmaban que la religión debe ser depurada por la filosofía. Además, tal como se ha visto, en la filosofía musulmana se muestra la misma dualidad que en la cristiana: el predominio del platonismo y el del aristotelismo. El primero es representado de manera eminente por el persa Avicena.

Ibn Sina, Aben Sina o Avicena (980-1037) nació en Bujara, en Persia oriental (Turquestán). Conoció las obras de Aristóteles, pero le faltaba orientación. Llegó a leer cuarenta veces la *Metafísica* de éste, sin comprenderla; hasta que una obra de Al-Farabi le dio la clave. Escribió más de cien obras, entre ellas *Filosofía oriental* (perdida), *Libro de la curación*, *Libro de la salvación* (resumen del anterior) y *Libro de los teoremas y los avisos*. Trata de armonizar a Platón y a Aristóteles, pero no lo alcanza. Así, aunque utiliza al Estagirita, tiene un sistema neoplatónico, orientado por Al-Farabi. En lógica conoce a los estoicos.

Para Avicena hay tres órdenes: Dios, vértice de todo; el mundo celeste, cuyo vértice es el primer Causado, y el mundo terrestre, cuyo vértice es el alma humana. Dios, además de ser acto puro y motor inmóvil, es el ser necesario; es el único ser en el que la esencia es la existencia. Los demás seres son posibles y/o contingentes; pero necesitan una causa de su existencia, la cual no puede ser una serie infinita de seres contingentes, ni una serie circular de seres contingentes que se causan unos a otros; tiene que ser un ser necesario, origen de los seres posibles. De la necesidad de Dios se deriva su unidad, su simplicidad, su eternidad y su perfección poseedora de toda verdad y bondad, aunque Avicena dice que no podemos conocer los atributos positivos de Dios, sólo los negativos. Por ser perfecto, Dios conoce todas las cosas, pero en sí mismo y en universal, ya que no puede tener sentidos. Además, Dios produjo las cosas, pero dentro de un sistema emanatista, en el que, sin embargo, el primer ser es creatura de Dios, producto de un único acto suyo. Pero es una creación que se entiende como necesaria, con lo cual Avicena admite un determinismo muy fuerte.

En efecto, Dios, como es uno y único, eterno y perfecto, sólo puede tener como acto el conocimiento. Con ese acto

cognoscitivo produce un primer causado, un efecto único, necesario y eterno, que es el primer intelecto, del cual se desprenden el alma y el cuerpo de la esfera-límite del mundo, y una inteligencia, la de Saturno, de la cual se desprende otra inteligencia, la de Júpiter, y de ésta otra y así sucesivamente, hasta el intelecto agente, principio de las formas sustanciales del mundo sublunar. Es decir, en ese orden descienden inteligencias y esferas, hasta la décima, que es el intelecto agente universal de la humanidad. Esta décima inteligencia produce las almas humanas, la esfera sublunar o mundo corpóreo, y las ideas con las que informa las inteligencias humanas; por ello es el dador de las formas, a diferencia del intelecto agente aristotélico. Así, Dios no es propiamente creador de todo, pues su acción se limita al primer causado. Y éste es un dador de formas a la materia preexistente. En ello se ve una idea casi indirecta de la providencia divina. En efecto, la providencia divina no toca las cosas del mundo sublunar, sino a través de la mediación de este intelecto agente, que es el que gobierna este mundo. Avicena sostuvo, además, el hilemorfismo universal (el hilemorfismo aristotélico sostiene que los seres constan de materia y forma, y en esta universalización suya, también las almas y los ángeles tendrían una materia finísima, sólo Dios sería pura forma), doctrina que era común en los filósofos y teólogos musulmanes.

Avicena distingue el universal antes de las cosas (*ante res* o en la mente divina), en las cosas (*in rebus* o inmanente a las cosas singulares) y después de las cosas (*post res* o como concepto en nuestro entendimiento), con lo cual dio una solución al problema de los universales que influyó mucho en la escolástica. En metafísica, divide el ser en posible y necesario (la creatura y el Creador), y dice que Dios es el único ente necesario, en el cual la esencia es su existir; en todas las demás cosas, la existencia es un accidente de la esencia (aunque

no explica claramente si un accidente predicamental o predicable, esto es, ontológico o lógico, lo cual llevó a polémicas sin fin).

Avicena ve que el intelecto agente del hombre es algo separado del alma individual. Una doctrina original aviceniana es concebir la inteligencia humana ordenada en cinco grados: inteligencia *material,* es decir, como facultad vacía, antes de su operación, a semejanza de la materia prima; inteligencia *posible,* en cuanto poseedora de los primeros principios o hábitos del conocimiento; inteligencia *actual* o en acto, que conoce en acto primero o que está dispuesta a actuar por la posesión de la idea (especie impresa) y la ciencia en acto; inteligencia *adquirida* (o *intellectus adeptus*), que conoce en acto segundo, e inteligencia *intuitiva,* a la que llama "Espíritu Santo", porque mediante ésta el alma humana puede unirse a Dios, por un grado superior que da el conocimiento más sublime.[1] En cuanto al compuesto humano y la relación alma-cuerpo, trata de conciliar a Platón y Aristóteles diciendo que el alma puede verse bajo dos aspectos: en sí misma, como sustancia simple, indivisible y espiritual, o en relación con el cuerpo, como su forma. Por ello es única y conserva su individualidad después de la muerte, con lo cual se excluye la metempsícosis o transmigración. Avicena tiene, pues, una tendencia idealista platónica y mística.

Frente a los filósofos se levantó Al-Gazzali o Al-Gazel (1058-1111), de Persia, el mayor teólogo musulmán, que se dedicó a buscar sus contradicciones y a refutar las cosas en que se apartaban del Corán. Fue sobre todo crítico del aristotelismo, pero también criticó al *kalam,* y pedía la vuelta a las doctrinas coránicas primitivas. Escribió dos obras contra la pretensión de armonizar la fe con la razón: *Las tendencias de los filósofos* y *La destrucción de los filósofos.* En la primera expone las corrientes principales de la filosofía en su tiempo, espe-

cialmente las de Al-Farabi y Avicena. En la otra, niega el conocimiento filosófico de la inmortalidad del alma y de los atributos de Dios: sólo pueden conocerse por la autoridad del Corán. Así, niega la teología natural de AlFarabi, y al determinismo de Avicena opone la libertad omnímoda de Dios al crear el mundo en el tiempo. Dios crea tanto el ser como el obrar de sus creaturas. Para superar la filosofía, propone la vuelta a la teología, pero renovada, lo cual expresa el título de otro de sus libros: *Restauración de las ciencias religiosas.*

En el Occidente (España), descuella Ibn Masarra (883-931), de Córdoba, en Andalucía. Es, ante todo, un místico que se inspira en el pseudo-Empédocles, el gnosticismo y el neoplatonismo. La oración y el ascetismo llevan a la unión con Dios, como lo expone en dos escritos suyos: *Libro de la explicación perspicaz* y *Libro de las letras.*

Ibn Hazam (884-1063), de Córdoba. Fue filósofo, teólogo, jurista y poeta. De influencia primariamente neoplatónica. Hizo una gran contribución a la filosofía en su *Libro sobre la clasificación de las ciencias,* y abordó el tema del amor en *El collar de la paloma.*

Ibn-Badja o Avempace (*c.* 1080-1139), que nació en Zaragoza, vivió en Andalucía y murió en Fez (Marruecos), al parecer, envenenado. Concebía, al igual que los demás aristotélicos árabes, el intelecto agente como separado del hombre, divino e inmortal. A la explicación de su funcionamiento dedica su libro *Sobre la unión del entendimiento con el hombre,* que utilizó Averroes. Tiene también un tratado *Sobre el alma.* Escribe un *Régimen del solitario,* en el que conduce al alma a la unión con el mundo de los espíritus; pero no por el camino de la mística, sino por el de la especulación. En la *Carta del adiós* reflexiona sobre el fin de la vida humana, y aplica para ello la *Ética a Nicómaco,* de Aristóteles; tal fin es la felicidad,

pero hay que tender a la felicidad suprema, que es la contemplación de Dios, donde embona con doctrinas neoplatónicas.

Ibn-Tufayl o Abentofáil (1110-1185) nació en Guadix (en Granada) y pasó a Marruecos. Perteneció a la corriente avicenista, y tuvo como alumno a Averroes. Fue autor de una novela filosófica, *El filósofo autodidacto.* Habla de un personaje solitario en una isla, que emprende el conocimiento de todas las cosas. Por medio de la razón llega hasta la existencia de Dios, como ser activo y creador del mundo, conocimiento que le es dado por el intelecto agente universal. Se topa con otro hombre, que ha llegado a esa isla a hacer vida ascética. Con él aprende el lenguaje y comparte sus conocimientos. Son la vía de la razón y la de la fe. La primera se sirve de la demostración y la segunda de la experiencia, pero ambas pueden conducir a Dios. Se ve, así, el arduo problema razón-fe que adopta la línea musulmana occidental o hispana, en la cual el predominio del aristotelismo es representado por su discípulo Averroes.

Ibn Rusd, Aben Roschd o Averroes (*c.* 1126-1198) nació en Córdoba y murió en Marruecos. Escribió varios comentarios a Aristóteles, lo cual le valió el nombre de *Comentador* por antonomasia. Eleva a Aristóteles a un nivel que no ha alcanzado ningún hombre, y trata de depurar su filosofía de los añadidos platónicos y árabes que se le han adherido; también defiende la filosofía contra los teólogos del *kalam* y contra Al-Gazel, en su obra *Destrucción de la destrucción.*

La teoría de la doble verdad, esto es, que se puede sostener una cosa por la razón y otra completamente opuesta por la fe, no es suya, sino producto de una mala comprensión de los averroístas latinos. Más bien, Averroes profesa la teoría de una sola verdad, la filosófica, que puede exponerse, como el Corán exige, según tres interpretaciones: *1)* para el pueblo o los hombres de exhortación, se expone el sentido obvio y la fe

sin pruebas; *2)* para el teólogo u hombre de dialéctica, se expone el sentido místico, por razones probables, y *3)* para el filósofo u hombre de demostración, el sentido verdadero, por razones científicas (cuando hay conflicto, se preferirán las pruebas y el texto se interpretará de manera alegórica). Hay un libre examen del Corán, pero se sujetará, en definitiva, a la razón, que prevalecerá sobre la religión.

En cuanto a la psicología, Averroes, como la mayoría de sus antecesores islámicos, proclamaba la unidad del entendimiento agente, y aun de la parte pasiva superior, para todos los hombres. Aristóteles sostenía dos intelectos en el hombre: el agente y el pasivo o posible. El segundo es perecedero, el primero es el inmortal. Pero, como es uno y el mismo para todos, se pierde y se diluye la noción de inmortalidad personal. En efecto, el alma inferior, principio de la vida vegetativa y sensitiva, se une a la materia y es corruptible como ella.[2]

Sostenía también Averroes la eternidad y potencialidad de la materia, que era increada, y cuyas formas se las daba la última inteligencia (era la dadora de las formas), que era, además, el intelecto agente separado y universal. Por tanto, va más allá que Avicena, y no ve a Dios como propiamente creador. Él no creó las esferas ni las inteligencias; ni siquiera emanaron de Él, sino que le son coeternas, y sólo son movidas por Él en cuanto a la causalidad final. Como Dios se conoce perfectamente a sí mismo y sólo conoce el mundo en universal y por sus leyes generales, niega la providencia divina. Todo sigue leyes naturales. En Averroes la búsqueda de la unión con el intelecto agente universal origina una especie de mística racionalista.

Referencias bibliográficas

Abentofáil, *El filósofo autodidacto,* trad. de A. González Palencia, Madrid, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1948.

Afnan, Soheil F., *El pensamiento de Avicena,* México, FCE, 1965.

Avempace, *El régimen del solitario,* trad. de J. Lomba, Madrid, Trotta, 1997.

Averroes, *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles,* trad. de S. Gómez Nogales, Madrid, UNED, 1987.

Avicena, *Métaphysique du Shifa,* 2 vols., trad. de G. C. Anawati, París, Vrin, 1978 y 1985.

Corbin, Henry, *Historia de la filosofía islámica,* Madrid, Trotta, 1994.

Cruz Hernández, Miguel, *La filosofía árabe,* Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1963.

Goichon, Amélie Marie, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe,* París, Vrin, 1951.

Guerrero, Rafael Ramón, *El pensamiento filosófico árabe,* Madrid, Cincel-Kapeluz, 1985.

Hayoun, Maurice-Ruben, y Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme,* París, PUF, 1991.

Leaman, Oliver, *An Introduction to Mediaeval Islamic Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

López-Farjeat, Luis Xavier, *Filosofía árabe islámica,* México, Cruz O., 2007.

Puig Montada, Josep, *Averroes (1126-1196),* Madrid, Orto, 1997.

Todisco, Orlando, *Averroe nel dibattito medievale,* Milán, F. Angeli, 1999.

En el judaísmo medieval se trató de compaginar la Revelación (el Antiguo Testamento) con la filosofía griega. Los filósofos judíos lo hicieron al paso de su contacto con la filosofía islámica, que influyó mucho en ellos. De entre los pioneros, después de Filón de Alejandría (†50), podemos contar a David Benmerwan (del siglo x) y a Sadia Benjoseph (882-942), que dejó un *Libro de la fe y la ciencia.* Hubo, como en el Islam, dos corrientes: la platonizante o neoplatónica, y la aristotélica.

La primera está representada por Isaac Israeli (*c.* 885-940), que escribió el *Libro de las definiciones* y el *Libro de los elementos,* y a quien se le atribuye la célebre definición de la verdad como la adecuación del intelecto con la cosa conocida.

También por Avicebrón o Avencebrol (Salomón Ibn-Gabirol, *c.* 1021/1022-1057/1058), nacido en Málaga, radicado en Zaragoza, y que es una especie de Avicena judío, pues es predominantemente neoplatónico. En su libro *La fuente de la vida* expone el hilemorfismo universal, consistente en decir que todos los seres creados, aun los espirituales (exceptuando a Dios), constan de materia y forma (en el caso de los ángeles, es una materia "espiritual"). Dios es completamente trascendente; por eso crea a través de su Verbo efector (*Logos* o Voluntad), espíritu cósmico compuesto de forma y materia. Con ello evita el panteísmo. De esa Voluntad han salido los espíritus celestes, también compuestos de materia y forma (idea que será acogida por el agustinismo escolástico, sobre todo el franciscano), y de ellos las esferas celestes y las sustancias inferiores, corruptibles. Estas emanaciones tienen todas materia, y sólo se distinguen en que van teniendo una materia cada vez más inferior. El monoteísmo parece desem-

bocar, no en un panteísmo, pero sí en un monismo emanatista.

Hubo una reacción antirracionalista, capitaneada por JUDA HALLEVI (nacido en Castilla en 1085 y muerto en 1140, autor de *Cuzary*), semejante a la de Al-Gazel, en quien, por cierto, se inspiró. Por lo demás, la corriente aristotélica está representada por ABRAHAM BEN DAVID DE TOLEDO (†1180), que en *La excelsa fe* recoge el aristotelismo de Al-Farabi y Avicena, y trata de hacerlo compatible con la fe judía.

Pero el principal representante del aristotelismo hebreo es MOISÉS MAIMÓNIDES (o BEN MAIMUN, 1138-1204), nacido en Córdoba y muerto en el Cairo, Egipto. Escribió una *Guía de los descarriados* (o *de los perplejos*). Es una especie de Averroes judío. Presenta al máximo el ideal de armonizar la fe y la razón, en el que lo seguiría muy de cerca Santo Tomás, por eso recibió bien su influjo, aunque con algunas diferencias (pues Maimónides prefiere la teología negativa, mientras que Tomás prefiere la afirmativa-analógica). Para Maimónides, los atributos de Dios nos son completamente incognoscibles.[3] Maimónides, a pesar de su intención conciliadora, tiene que dejar a Aristóteles cuando no es compatible con su fe, y a veces prefiere sin más el neoplatonismo. Proponía la interpretación alegórica de las Escrituras, para evitar el antropomorfismo.

Aunque Maimónides sigue a Aristóteles, y demuestra la existencia de Dios como primer motor y Ser necesario, se aparta de él cuando defiende la idea de Dios como causa primera, esto es, por introducir la creación *ex nihilo,* aunque dice que, una vez creado, el mundo no tiene fin.[4] Su cosmología admite una serie de inteligencias o esferas animadas en orden descendente, al igual que los árabes.

La psicología de Maimónides se aparta de la aristotélica, al incorporar la teoría —muy gustada por los árabes— del intelecto agente universal, que es el único inmortal.[5] Ya que es un dogma de fe, la resurrección ocurrirá, pero será por un periodo limitado, y la inmortalidad se dará de manera espiritual, sólo en el intelecto adquirido, uniéndose al intelecto agente universal. Maimónides dice que la providencia divina no se limita, como para Aristóteles y los árabes, a los géneros, sino que tiene que ver con los individuos, por lo menos con aquellos que tienen libertad. Por ello recalcaba mucho la libertad humana, a la que supeditaba las ideas éticas de la felicidad y la virtud.

Los escritos de Averroes fueron conocidos por Maimónides hasta el final de su vida, pero hubo filósofos judíos que sí lo siguieron, como Levi Bengerson (1344) y Moisés Benjossua (el maestro Vidal, 1362).

Referencias bibliográficas

Dujovne, León, *Historia del pensamiento judío,* Buenos Aires, Dedebec, 1948.

Gabirol, Selomoh ben Yehudah Ibn, *La fuente de la vida,* trad. de F. de Castro y Fernández, Madrid, Riopiedras, 1987.

Haberman, Jacob, *Maimonides and Aquinas. A Contemporary Appraisal,* Nueva York, Ktav, 1979.

Hayoun, Maurice-Ruben, *La philosophie médiévale juive,* París, PUF, 1991.

Maimónides, *Guía de perplejos,* trad. de D. González Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Ortega Muñoz, Juan Fernando, *Ibn Gabirol (1021/22-1059 /60),* Madrid, Orto, 1995.

Pérez Ruiz, Francisco, "Maimónides y su Guía de perplejos", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica,* vol. 54, núm. 209, 1998.

Sirat, Colette, *La filosofia ebraica medievale,* Brescia, Paideia, 1990.

Wohlman, Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire,* París, Cerf, 1989.

---

[1] Avicena, *De an.,* 5, 6.
[2] Averroes, *De an.,* III, 20.
[3] Maimónides, *Guía,* I, 59.
[4] *Ibid.,* I, 71.
[5] *Ibid.,* I, 68.

FILOSOFÍA MEDIEVAL CRISTIANA

De manera semejante a la filosofía patrística, a la islámica y a la judía, la filosofía latina medieval se da al intento de compaginar la razón y la revelación, y marcha por dos corrientes, a veces mezcladas, pero preponderantes: platonismo y aristotelismo. Nos referiremos ahora a la filosofía desarrollada por pensadores cristianos, quienes, además del influjo natural y lógico de los Padres de la Iglesia, recibieron también poderosas influencias —unas veces para asimilarlas, otras para atacarlas— tanto del islamismo como del judaísmo. La filosofía cristiana medieval se designa comúnmente con el nombre de "escolástica" (del latín *schola:* escuela, refiriéndose a la enseñanza que en las escuelas se transmitía).

GESTACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

Después de las invasiones de los bárbaros, la cultura occidental quedó en estado muy lamentable. Hubo considerables pérdidas de material científico de todo tipo. Se debe a los monjes y clérigos cristianos la conservación de los pocos restos que se libraron de la destrucción. Estos mismos clérigos sostuvieron también el trabajo de recuperación, sobre todo a través de los contactos con filósofos musulmanes y con cristianos en dominios islámicos.

Aun con lo poco que había quedado de la cultura clásica, se trabajó empeñosamente durante los siglos v a ix. Boecio, como se ha dicho, tradujo y comentó algunas obras de Aristóteles, y transmitió doctrinas de los estoicos, en algunos tratados sobre los silogismos. Su discípulo Casiodoro († *post* 580) prosiguió con la dialéctica aristotélica, en la escuela de Vivarium. Además, recogió los conocimientos de su época en forma de notas breves, en su obra *Instituciones.* San Martín de Braga (*c.* 510-580), nacido en Panonia (la actual Hungría), predicó a los suevos en la Península Ibérica y fue obispo de esa ciudad portuguesa. Tuvo mucho aprecio por el estoicismo de Séneca y escribió una *Fórmula de la vida honesta* o *Sobre la abundancia de palabras de Séneca (Senecae de copia verborum).* Pero también combinó la moral estoica con la aristotélica, y todo lo conjuntó en un útil tratamiento de las virtudes que resultaba de todo ello. San Isidoro de Sevilla (*c.* 560-636) reunió enciclopédicamente los materiales que tenía a su alcance, inició una biblioteca y una escuela. Colectó datos de la tradición en forma de sentencias de los diversos autores y aprovechó su magna obra *Etimologías,* para dar enseñanza no sólo lingüística, sino también doctrinal, sobre los asuntos que iba tratando. Lo propio hicieron San Gregorio de Tours, Aldhelmo (*c.* 639-709), que estudió primero en Malmesbury y luego en Canterbury, y que apreciaba los escritos filosóficos para la teología; San Bonifacio (Winifrid), oriundo de Germania y apóstol de la misma, martirizado en 758, que estudió en Inglaterra y dejó escritos de gramática, y San Beda el Venerable (672/673-735), educado en el monasterio de Jarrow, que dejó una obra enciclopédica: *De la naturaleza de las cosas.*

Se promovieron escuelas monacales, palatinas y catedralicias (que después se convertirían en universidades). En ellas se estudiaban las ciencias lingüísticas *(sermocinales)* o *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y reales o *quadrivium* (arit-

mética, geometría, astronomía y música). Estas disciplinas se orientaban a la teología, y sólo tocaban la filosofía en una parte mínima. La teología se servía de ellas y, de entre todas, prefirió la dialéctica; a partir de la dialéctica se empezó a volver a la filosofía.

Referencias bibliográficas

Fontaine, Jacques, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique,* 2 vols., París, Vrin, 1959.

Isidoro de Sevilla, San, *Etimologías,* Madrid, BAC, 1951.

———, *Obras escogidas,* Buenos Aires, Poblet, 1947.

———, "Opera", en *Patrologia latina,* vols. 82-83, Jacques Paul Migne (ed.), 1847.

Leclercq, Jean, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales,* Salamanca, Sígueme, 1965.

Madoz, José, *San Isidoro de Sevilla,* León, Estudios Isidorianos, 1960.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *San Isidoro, Cervantes y otros estudios,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.

Strunz, F., "San Beda el Venerable en la historia de la investigación de la naturaleza", *Investigación y Progreso,* núm. 12, 1941.

RENACIMIENTO CAROLINGIO

En el tiempo de Carlomagno (coronado en 800) se llegó, tras numerosas batallas, a un momento de estabilidad política, con el Sacro Imperio Romano-Germánico, y además cultural. A tal punto había estabilidad que en la corte carolingia

floreció una escuela palatina, aunque todavía con una filosofía en proceso de recuperación. Este florecimiento abarcó, además del reinado de Carlomagno, los de sus sucesores Ludovico Pío y Carlos el Calvo. Poco se había recuperado de la cultura clásica después de los bárbaros, por la obra de los monjes que la habían conservado; pero se desarrolló un poco más. Entre esos elementos se hallaba la filosofía, la cual, si bien se encontraba en un estado muy incompleto, fue trabajada con entusiasmo. Predominaron la gramática y la retórica, es decir, lo referente a las letras; pero también hizo sus despuntes la dialéctica, con un gran interés por lo cosmológico y lo ontológico.

INICIADORES

En el renacimiento llevado a cabo en esa escuela palatina influyó mucho ALCUINO DE YORK (*c.* 730-804), quien introdujo la partición romana de *trivium-quadrivium* en las escuelas medievales francesas. Escribió un *Diálogo sobre la retórica y las virtudes,* así como *De la razón del alma* y *De la Trinidad.* Alumno suyo fue FREDEGISO DE TOURS († 834), quien parece haber sostenido que las almas preexisten a los cuerpos, y tiene una curiosa carta *Sobre la nada y las tinieblas,* donde, confundiendo lo gramatical con lo ontológico, sostiene que la nada es algo, porque *nihil* es una palabra que debe significar alguna cosa; por eso la ve como las tinieblas, cosa aún muy rudimentaria en ontología. Por su parte, SMARAGDO, abad de San Miguel de Mosa hacia 819, apreciaba mucho la filosofía para hacer teología, pero la supeditaba completamente al dominio de ésta.

También fue muy influyente RABANO MAURO (*c.* 784-856), nacido en Maguncia, discípulo de Alcuino. Rabano hizo mu-

cho hincapié en la formación de los clérigos cuando fue obispo en Alemania, en su ciudad natal, en 847. Su *De la formación de los clérigos* le ganó el apelativo de "Preceptor de Germania", pero también dejó una obra original, *Tratado del alma,* y una enciclopedia: *De la naturaleza de las cosas, de las propiedades de las palabras y del sentido místico de las cosas.* Discípulos suyos fueron Cándido de Fulda; Servato Lupo, abad de Ferrières (†862), quien se aparta del género enciclopedista y escribe un *Libro sobre tres cuestiones* (libre albedrío, predestinación y eucaristía); Walafrido Estrabón; Ratramno (†868), monje de Corbie, que escribió *De la cantidad del alma,* y Gotescalco (†*c.* 866), primero monje en Fulda y luego itinerante, que sostuvo opiniones heréticas sobre la predestinación (pues niega todo libre albedrío). Pero el principal representante de este renacimiento filosófico fue Juan Escoto Eriúgena.

JUAN ESCOTO ERIÚGENA (*c.* 800-*c.* 877)

Nació entre el año 800 y el 815, en Irlanda. Se trasladó a Francia y entró al servicio de Carlos el Calvo, siendo profesor y director de la escuela de la corte. Buen conocedor del griego, tradujo al pseudo-Dionisio, tarea que culminó en 860. Comentó buena parte de esos escritos dionisianos. Construyó un sistema basado en el neoplatonismo, que recogió del pseudo-Dionisio, pero que inclinó hacia el panteísmo, o al menos dio esa impresión, en su obra *De la división de la Naturaleza* (escrita entre 862 y 866). Murió en 877.

En la obra del Eriúgena no se ve clara la distinción entre la teología y la filosofía. Llega a poner la fe como el fundamento de la filosofía, y, sin embargo, considera que la filosofía es la comprensión de la fe. De hecho, Dios es incognoscible,

porque no tiene limitación y, por lo tanto, tampoco tiene esencia. Se lo conoce a través de los símbolos que aparecen en la Escritura. Todavía no está clara la teología como inteligencia de la fe, ni la filosofía como auxiliar suya.[1] Con esa mezcla de lo revelado y lo razonado, se lanza a la construcción de su sistema filosófico-teológico, como conocimiento de la realidad toda.

De divisione naturae es su gran obra. Es una de las primeras de mucho aliento especulativo y sistemático en el Medioevo. En ella hace una partición y estratificación del orden de los seres, que es como sigue: la Naturaleza que crea y no es creada, a saber, Dios como trascendente a todo; la Naturaleza que es creada y crea, a saber, las Ideas ejemplares, creadas por Dios y que crean todas las cosas; la Naturaleza que es creada y no crea, a saber, las creaturas, tanto materiales como espirituales, en las que Dios se manifiesta, y la Naturaleza que ni crea ni es creada, a saber, Dios como fin de todo.[2] Este sistema, según algunos, toca los bordes del panteísmo, pues Dios es, en el fondo, el ser de todo, y da el ser a todas las cosas por medio de una serie de emanaciones de su sustancia.

En este sentido, también se puede decir que, para el Eriúgena, el universo es una manifestación de Dios o teofanía. Pero hay que entender aquí "manifestación" como "creación", para quitarle ese sabor panteísta que siempre se detecta en las expresiones de este autor. Para él, el hombre tiene una perspectiva optimista y, recobrando la idea de microcosmos de la Antigüedad, llama al hombre la "oficina de todas las creaturas", en el sentido de que todas confluyen y se reúnen en él.[3]

En esa dinámica de concordar fe y razón, el Eriúgena intenta dar, al igual que el pseudo-Dionisio, una interpretación filosófica de lo que se sabe de Dios por la revelación, y claramente acude al neoplatonismo. Establece los grados de parti-

cipación de las creaturas respecto de Dios y de sus Ideas,[4] un ejemplarismo más fuerte incluso que el de San Agustín. Con ello Dom M. Cappuyns ha querido rescatar al Eriúgena del monismo panteísta, y le ha asignado un monismo ejemplarista, según el cual todo es uno en el pensamiento divino, a saber, en el Verbo, ejemplar de todas las cosas. Ya que es el centro de esa unidad, encontramos a Dios en todas las etapas y divisiones, pero no como siendo todas las cosas, sino como referido a ellas: Dios como principio, Dios expresándose en las Ideas, luego en las teofanías y, a la postre, Dios como fin último. Pero no se trata de una identificación de las creaturas con Él, sino de grados de participación. Su metafísica sería una nueva forma de la filosofía de la participación o de la filosofía ejemplarista, sólo que expuesta con fórmulas oscuras y osadas. Con ello quedaría exento de panteísmo.

CONTINUADORES DEL ERIÚGENA

Heirico de Auxerre (841-876) fue iniciado en el eriugenismo en Laón, por Elías el Irlandés. Glosó las *Diez categorías* y la *Dialéctica,* atribuidas a San Agustín, la *Isagoge* de Porfirio y el *De la interpretación,* de Aristóteles. A pesar de tener la influencia platónica del Eriúgena, mostró una tendencia nominalista, pues negó toda realidad a los universales y los redujo a meras palabras. Remigio de Auxerre (841-908), discípulo de Heirico, glosó la *Dialéctica,* atribuida a San Agustín, las *Bodas de Mercurio y Filología,* de Marciano Capella, y la *Consolación de la Filosofía,* de Boecio. Se opuso al nominalismo de Heirico y sostuvo un realismo extremo: las especies y los géneros tienen realidad por encima de los individuos concretos. Almanno (†889) estudió en Laón, donde fue influido por las doctrinas del Eriúgena; hablaba de la superesencialidad de

Dios, de los sentidos y el intelecto en el hombre, e introdujo demasiadas divisiones al interior del alma, como entre *animus* (la parte directiva) y *spiritus* (la participación de la vida divina), con lo que hizo más prolijo su estudio.

Ya en el siglo x, encontramos a Abbón de Fleury (†1004). Fue monje en Cluny, luego en Ramsey, cerca de Cambridge, y después en Fleury-sur-Loire, donde trataba de restaurar los estudios. Comentó a Boecio, sobre los silogismos dialécticos, es decir, el tratado *De los silogismos hipotéticos,* lo cual indica un avance en lo más innovador de Boecio, en la línea de la lógica estoica, más allá de la aristotélica. Gerberto de Aurillac (†1003) fue primero monje en el claustro del que tomó el nombre; posteriormente pasó a España, donde estudió la ciencia árabe; después fue arzobispo de Reims, luego de Rávena y, por fin, llegó a ser papa, con el nombre de Silvestre II. Enseñó lógica, siguiendo a Porfirio, Aristóteles, Boecio y Mario Victorino. Escribió *De lo racional y del uso de la razón,* sobre la proposición de Porfirio: "lo racional utiliza la razón", donde el predicado es menor que el sujeto, en contra de las reglas, pues puede haber racionalidad sin uso de la razón. Lo resuelve diciendo que es verdadera en sentido particular, pero falsa en un sentido universal. En los análisis que hace se ve su conocimiento de la técnica lógica, a la cual coloca ya en una nueva perspectiva, más profunda que antes. Notker Labeo (†1026), abad de Saint Gall, traduce al alemán y comenta obras de Aristóteles *(Categorías, De la interpretación),* de Boecio *(Consolación de la Filosofía, De la Trinidad)* y de Marciano Capella.

Referencias bibliográficas

Alcuino, "Opera", en *Patrologia latina,* vols. 101-102, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

Allard, Guy H., *The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena,* Montréal, Institut d'Études Médiévales, 1982.

Beuchot, Mauricio, "Ontología y lenguaje en Juan Escoto Eriúgena", *Ergo,* núm. 2, México, Universidad Veracruzana, 1987.

Campelo, M. M., "Juan Escoto Eriúgena: la complicada filosofía de un difícil filósofo", *Estudio Teológico Agustiniano,* vol. 29, núm. 2, España, Valladolid, 1994.

Cappelletti, Ángel J., "Juan Escoto Erígena y sus obras", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* vol. XXV, núm. 61, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 1987.

Cappuyns, Maiul, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée,* Lovaina/París, Béatrice/Nauwelaerts, 1933.

Eriúgena, Johannes Scotus, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 122, Jacques Paul Migne (ed.), 1847.

Eriúgena, Johannes Scotus, *Periphyseon,* trad. de I. P. Sheldon-Williams, Montreal/Washington, Bellarmin/Dumbarton Oaks, 1987.

———, *Homélie sur le Prologue de l'Evangile de Jean,* E. Jeauneau (ed.), París, Sources Chrétiens, 1969.

Mauro, Rabano, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 107, Jacques Paul Migne (ed.), París.

Pra, Mario dal, *Scoto Eriugena e il platonismo medievale,* Milán, 1941.

POLÉMICA DE LOS UNIVERSALES

La filosofía, después del impulso que recibió con el renacimiento carolingio, soportó las vicisitudes que atravesó por la época feudal hasta que, dejando el campo y las escuelas de los monasterios, se vino a las ciudades y las escuelas de las catedrales. Ahí encontró cierta bonanza aprovechando las nuevas condiciones sociopolíticas. Así pudo avanzar hasta problemas muy teóricos, como el de los universales o el de los significados de las palabras genéricas y específicas, por ejemplo, "animal", "hombre", "justicia", etc., así como acerca de su estatus ontológico y del modo como la abstracción intelectual puede llegar a ellos.

Aunque el problema de los universales venía desde Parménides y Heráclito, continuado después por Platón y Aristóteles, adquiere en la Edad Media gran relevancia. Se vuelve a tratar hacia el siglo IX, en la época más temprana de la escolástica. Había surgido a partir de la *Introducción (Isagoge)* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles, donde éste se preguntaba sobre los géneros y las especies: si subsisten por sí mismos o sólo en la mente, si son corpóreos o incorpóreos, si existen en lo sensible o fuera de él, pero rehúye la cuestión. En esa época ya se perfilan las posturas: los realistas exagerados les atribuyen existencia extramental, siguiendo a Platón; los verbalistas o nominalistas dicen que son únicamente voces o exhalaciones de aire, como cualquier palabra, y que no corresponden a nada de la realidad. Por otro lado, con el conceptualismo, o nominalismo mitigado, comienza también a buscarse una solución intermedia, que se ajustaría a la de Aristóteles, cosa que se logrará plenamente con Santo Tomás, hasta el siglo XIII. Con este problema, en el que entraron las mejores inteligencias de aquel tiempo, cobra fuerza la dialéctica.

NOMINALISTAS

Los nominalistas sostenían que los universales no eran entidades separadas, en contra del realismo platónico. El nominalismo era, pues, antirrealista, y tuvo muchas variantes, desde el verbalismo de Roscelino hasta el conceptualismo de su discípulo Abelardo.

ROSCELINO DE COMPIÈGNE (†1120)

Roscelino sostenía un nominalismo muy fuerte, pues veía a los universales como meros soplos de la voz *(flatus vocis).* No existen ni como separados de las cosas ni como radicados en ellas. No son ni siquiera concepciones generales de las cosas fundamentadas en ellas, sino sólo denominaciones generales que el hombre inventa y construye para conocer. Únicamente existen los individuos; los universales son ficciones arbitrarias, palabras o nombres (*nomina,* de donde viene la apelación de "nominalismo" para esta corriente).

PEDRO ABELARDO (1079-1142)

Nació en Bretaña, cerca de Nantes, en 1079. Fue profesor de lógica o dialéctica, primero en la provincia, después en París. En esa misma ciudad pasó de la enseñanza de la filosofía a la de la teología, en 1113. Tuvo muchísimo éxito, que se vio cortado por sus relaciones amorosas con Eloísa, la sobrina de Fulberto, un colega suyo y tutor de la muchacha, que la había puesto bajo la docencia del joven. Cuando los descubre, le envía unos esbirros para que lo mutilen; después de eso huye de París, hacia 1115, pero sigue enseñando teología, de ma-

nera azarosa. El concilio de Soissons condena su *De la unidad y la trinidad divinas* (1118), que rehace como *Teología cristiana* (*c.* 1123), y aun le da otra redacción, como *Teología,* pero no la concluye. Vuelve a enseñar en París, de 1136 a 1140, hasta que San Bernardo lo denuncia al concilio de Sens, que lo condena en 1141 por sus inclinaciones racionalistas. Apela al papa Inocencio II, y éste le impone silencio. Abelardo lo acepta, se retira a Cluny, y allí hace penitencia hasta su muerte, en 1142. Escribió también *Historia de mis calamidades, Cartas a Eloísa, Apología, Glosas* (sobre Porfirio y Aristóteles), *Dialéctica, Sí y no (Sic et non)* y otros escritos teológicos, como los que ya se han mencionado.

Abelardo no era tan nominalista como su maestro, pues veía los universales como imágenes (o conceptos) del intelecto que significaban a los individuos, y aun trataba de compaginar esto con cierto ejemplarismo divino de tipo agustiniano. Sin llegar todavía a una solución intermedia, se acerca a ella, al decir que los universales no son ni cosas ni meras palabras sin contenido real. En sus *Pequeñas glosas sobre Porfirio,* sostiene que los universales son palabras que sirven para designar conceptos universales obtenidos por abstracción a partir de los singulares. A esos conceptos universales les corresponde en las cosas algo objetivo (la forma común), pero ese algo objetivo no es ninguna cosa *(res),* porque las cosas son individuales, no universales. No tienen, pues, los universales verdadero *fundamentum in re* o base objetiva. Son conceptos *(intellectus),* y ellos y sus términos o palabras correspondientes designan seres reales individuales. Pero, como se ve, esto se queda más en el plano de lo individual, sin llegar al propiamente universal o conceptual. Por atacar tanto el nominalismo de Roscelino como el realismo de Guillermo de Champeaux, en ese sentido puede decirse que la posición de Abelardo es intermedia, la de un cierto conceptualismo. Pero

es incompleta, pues es más antirrealista que antinominalista. Deja sin fundamento en las cosas esa abstracción que se hace del universal. No se puede hablar todavía, ni mucho menos, de un realismo moderado.

REALISTAS

Los realistas veían los universales no como nombres o *nomina,* según hemos visto hacer a los nominalistas, sino como cosas o *res:* de ahí la apelación de "realistas". Entre los realistas militaron Odón de Tournai y Guillermo de Champeaux.

ODÓN DE TOURNAI (O CAMBRAI, †1113)

Odón concedía a los universales existencia real, fuera de la mente. Con eso creía explicar la transmisión del pecado original de padres a hijos. También de ello infería que Dios no crea cada alma humana, sino sólo los accidentes que distinguen a los individuos de la naturaleza humana, preexistente y común a todos.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX (*c.* 1070-1121)

Veía los universales de manera platónica, aunque cambió su teoría varias veces. Primero defendió la teoría de la identidad, en la que sostuvo que una naturaleza, como la humanidad, es idéntica sustancialmente en todos sus individuos, y éstos se distinguen entre sí por sus accidentes. Pero Abelardo le objetó que entonces un solo individuo, como Sócrates, sería toda la especie humana; por esta crítica de Abelardo,

Guillermo cambió a la teoría de la indiferencia, en la que sostuvo que las cosas de una naturaleza son distintas entre sí, pero entre ellas hay algo común e indiferente a todas ellas, unidad que no es destruida por las diferencias numéricas o accidentales. Pero Abelardo lo volvió a criticar, por lo que todavía cambió una vez más, y adoptó la teoría de la semejanza, según la cual, las naturalezas existen multiplicadas en los individuos, pero no siendo idénticas, sino sólo semejantes, en cada uno de ellos. Así, la humanidad no es la misma en Sócrates y Platón, sino sólo semejante, dado que son dos hombres. Realistas y nominalistas pelearon acerbamente para entronizar su teoría en las escuelas, y para eso llegaron a utilizar herramientas dialécticas muy elaboradas.

Referencias bibliográficas

Abelardo, Pedro, *Opera,* 2 vols., V. Cousin (ed.), París, Imprimerie Royale, 1849-1859.

———, *Philosophische Schriften,* vols. 1-4, B. Geyer (ed.), Múnich, Beiträge, 1919-1933.

Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales,* México, UNAM/UAEM, 1981/2010.

Champeaux, Guillermo de, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 163, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

Jolivet, Jean, *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage,* París, Vrin, 1987.

Libera, Alain de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age,* París, Éditions du Seuil, 1996.

Normore, Calvin, "Abelard and the School of the Nominales", *Vivarium,* vol. 30, núm. 1, 1992.

Picavet, Francis, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire,* París, Vrin, 1911.

Roscelino, "Opera" (una carta a Abelardo), en *Patrologia latina,* vol. 178, Jacques Paul Migne (ed.), París.

Tournai, O. de, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 160, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

Tweedale, Martin M., *Abailard on Universals,* Ámsterdam, North Holland, 1976.

POLÉMICA ENTRE DIALÉCTICA Y TEOLOGÍA

La dialéctica o lógica (sobre todo aplicada a la discusión) suscitó el problema de las relaciones entre la inteligencia o razón y la fe. Algunos la aceptaron de buen grado, como inteligencia en búsqueda del robustecimiento de la fe (los dialécticos); otros, en cambio, la rechazaron pensando que la misma fuerza de la fe daría la comprensión alcanzable de los misterios (los antidialécticos). Algunos de los dialécticos exageraron el uso de la discusión lógica, como Anselmo de Besata, de Lombardía, que estudió en Parma y que a veces discutía sólo por discutir; hacia 1050 escribe una *Rhetorimachia,* o batalla retórica, aplicada a asuntos fantasiosos. En esa misma línea se sitúa Berengario de Tours (1000-1088), que llegó a negar la presencia real de Cristo en la eucaristía, diciendo que era sólo simbólica. Fue condenado dos veces, pero su problema surgía no de su mala intención, sino de subordinar la fe a la dialéctica.

Hubo otros que querían supeditar la dialéctica a la fe, pero que llegaron a ser antidialécticos. Uno de ellos fue Gerardo de Czanád (†1046), italiano que fue obispo de la ciudad de la que toma el nombre, y que consideraba locura preferir la filosofía —y especialmente la lógica— a las enseñanzas de Jesús

y los apóstoles. Otro fue Otloh de San Emerano (1010-1070), monje en Ratisbona, a quien la dialéctica le suscitó muchas dudas, incluso sobre la existencia de Dios, y, habiéndolas superado, se dio cuenta de que había muchas cosas superfluas en la filosofía. Manegoldo de Lautenbach (†*c.* 1103) hacía ver que las doctrinas de Platón, Aristóteles y Macrobio tenían muchas cosas opuestas al cristianismo, por lo que la dialéctica resultaba reprobable. En la misma línea, Eckehardt IV, en la abadía de San Gall escribió un poema irónico: *Refutación de la retórica frente a la Iglesia y los santos,* y, además, *Refutación de la dialéctica,* que se anticipan a los denuestos de San Pedro Damiani. En efecto, radicalmente contrario al uso de la dialéctica en la teología fue San Pedro Damiani (1007-1072), quien era tan antidialéctico que llegaba a decir que la lógica era invento del diablo. En cambio, Lanfranco de Bec (1005-1089), nacido en Pavía, y que fue al monasterio de Bec, donde enseñó antes de ser nombrado arzobispo de Canterbury, es menos intolerante con la utilización de la dialéctica y las artes liberales. Mas en esta cuestión de la lucha entre dialéctica y teología, al igual que en la cuestión de los universales, los que más sobresalieron fueron San Anselmo y Pedro Abelardo.

SAN ANSELMO DE AOSTA O DE CANTERBURY (1033-1109)

Nació en Aosta, en el Piamonte (Italia), en 1033. Fue a Francia, donde se hizo monje benedictino en la abadía de Bec (Normandía) en 1060. Allí fue hecho prior (1063) y abad (1078). Pasó a Inglaterra, a ser consagrado obispo de Canterbury, en 1093. Por todos esos cargos —sobre todo los monacales— tuvo que dedicarse a la enseñanza y a la escritu-

ra. Así, dejó los diálogos *Del gramático*, *De la verdad* y *Del libre albedrío,* y después el *Monologio,* es decir, el monólogo, por oposición a los diálogos que había escrito. También compuso el *Proslogio,* esto es, alocución u oración. Además, el *Libro apologético contra el ignorante,* es decir, contra el monje Gaunilón, que criticaba las pruebas de la existencia de Dios que había aportado en el *Monologio* y el *Proslogio,* y que había escrito una *Apología a favor del ignorante.*

San Anselmo adopta una postura conciliadora de la dialéctica y la teología; al problema de los universales da una solución realista casi intermedia, pero de sabor todavía muy platónico-agustiniano. En efecto, es un devoto seguidor de San Agustín, y siente predilección por los mismos temas: Dios y el alma. Con el lema "la fe en busca de la inteligencia" *(fides quaerens intellectum)* que guía sus búsquedas,[5] el cual recuerda la divisa agustiniana "cree para que entiendas" *(crede ut intelligas),* da la clave para armonizar la dialéctica con la teología. Por ese equilibrio que logra entre razón y fe, es considerado como el verdadero padre de la escolástica.

San Anselmo recoge la idea de San Agustín de que hay unas razones eternas que agrupan las Ideas divinas de las que dependen todas las cosas y todas las verdades. En su filosofía intentará reducir los contenidos de la fe a esas razones eternas, con lo cual tiene una filosofía (y aun una teología) marcada por un racionalismo muy peculiar. En efecto, de entre sus trabajos más filosóficos descuellan el *Monologio* y el *Proslogio,* en los que trata de demostrar racionalmente *(sola ratione)* la existencia de Dios. Es célebre por su prueba *a priori* u ontológica, basada en la esencia perfectísima, la más perfecta que puede pensarse, entre cuyas perfecciones la primera es la de existir, y sin la cual no sería perfecta. Como Dios es pensado así, por consiguiente, tiene que existir.[6] Sin embargo, Gaunilón, monje de Marmoutier, cerca de Tours, objetó que

no se puede inferir la existencia de algo a partir de su idea; si no, de la idea de la isla más bella que puede existir, hay que concluir su existencia, lo cual no se sigue. Anselmo le responde que esto es cierto de todas las ideas, menos la de Dios, precisamente. Ella designa una naturaleza más perfecta que la cual no puede pensarse ninguna otra, y tal naturaleza implica su existencia, pues tiene como carácter esencial su existencia misma. Es un argumento muy discutido. Lo rechazan Santo Tomás, Locke y Kant. Lo aceptan San Buenaventura, Duns Escoto, Descartes, Leibniz y Hegel, aunque modificándolo. No deja de escribirse acerca de él, principalmente en la línea de la filosofía analítica.

Anselmo expone muchas doctrinas de filosofía del lenguaje en su obra *Del gramático,* como antecedentes de las ideas posteriores de la significación y la suposición de los términos, a la cual él denomina apelación (a propósito del *nomen appellativum*). En su opúsculo *Sobre la verdad,* habla de una rectitud del entendimiento, que es la verdad gnoseológica; de una rectitud de la cosa, que es la verdad ontológica, y de una rectitud de la voluntad, que es la verdad ética. El hombre puede seguir esta rectitud de la voluntad, es decir, hacer lo que tiene que hacer, porque está dotado de libertad, la cual hace que tenga sentido realizar lo que se debe, según lo expone en su otro opúsculo *Del libre albedrío.*

Por su parte, Pedro Abelardo —al que ya nos hemos referido al tratar de los universales— hace mayor hincapié en que la dialéctica es aplicable a la teología, insistiendo en el uso de la metodología del sí y el no *(sic et non)* para la dilucidación de los dogmas de la religión. Es decir, propone para la teología el método de la cuestión *(quaestio),* la dialéctica que se pregunta por una hipótesis y su contraria, y resuelve con argumentos cuál de las dos es la más probable. Su racionalismo lo hizo decir la famosa frase: “la lógica me ha hecho odioso al

mundo” *(odiosum me mundo reddidit logica).* Hubo, pues, polémicas en favor y en contra del uso de la dialéctica en la teología; sin embargo, en la escolástica se impuso el uso y fomento de la dialéctica o lógica, apoyada por personajes tan notables, aunque tan dispares, como San Anselmo y Abelardo.

Abelardo dedica a la filosofía moral su ética llamada *Conócete a ti mismo.* En ese escrito da una importancia capital a la intención, tanto que nos hace pensar en lo que hará después Kant, quien daba mucho relieve a la recta intención para el actuar moral. La intención *(consensus)* es la que determina la calificación de la obra *(opus),* más que la acción.[7] Es malo el que consiente la maldad, es bueno el que consiente hacer el bien, aunque pudiera haber defectos en sus resultados prácticos o en la realización de la obra.

Referencias bibliográficas

Abelardo, Pedro, *Oeuvres choisies,* trad. de M. de Gandillac, París, Aubier-Montaigne, 1945.

———, *Historia de mis desventuras,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

———, *Conócete a ti mismo (Ética),* trad. de P. Rodríguez Santidrián, Barcelona, Altaya, 1994.

Anselmo, San, *Obras,* 2 vols., Madrid, BAC, 1952.

Bacigalupo, Luis E., *Intención y conciencia en la ética de Abelardo,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, María T., *La logica di Abelardo,* Florencia, La Nuova Italia, 1964.

Beuchot, Mauricio, "Dialéctica y antidialéctica", *Logos,* núm. 41, México, Universidad La Salle, 1986.

———, "El argumento 'ontológico' de San Anselmo", *Medievalia,* núm. 15, México, UNAM, 1993.

Brasa Díez, M., "Metodología filosófica de Abelardo", en *La ciudad de Dios,* vol. 192, Madrid, 1979.

Damiani, Pedro, "Opera", en *Patrologia latina,* vols. 144-145, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

Forment, Eudaldo, *San Anselmo,* Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Gilson, Étienne, *Héloïse et Abélard,* 2ª ed., París, Vrin, 1948 [trad. al español, *Eloísa y Abelardo,* Pamplona, Universidad de Navarra, 2004].

Henry, Desmond Paul, *The Logic of St. Anselm,* Oxford, Oxford University Press, 1967.

Jolivet, Jean, *Arts du langage et théologie chez Abélard,* París, Vrin, 1969.

———, *Abélard ou la philosophie dans le langage,* París, Seghers, 1969.

Luscombe, D. E., *The School of Peter Abelard,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Pérez de Laborda, Miguel, *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo,* Pamplona, EUNSA, 1995.

ESCUELAS MONACALES Y CATEDRALICIAS

En los siglos XI y XII alcanzan cierto florecimiento las escuelas monacales y catedralicias. Las monacales eran rurales; las catedralicias, citadinas. Unas y otras contienen ya elementos aristotélicos además de los platónicos, pero con notable

predominio de los segundos. La más célebre de las escuelas catedralicias de ese tiempo fue la de Chartres, con fuerte tendencia cosmológica; entre las monacales se distingue la escuela de San Víctor, más inclinada a la mística.

ESCUELA DE CHARTRES

En la catedral chartrense, en Francia, hubo una célebre escuela. En ella descollaron los maestros Bernardo de Chartres, Gilberto de la Porrée y Teodorico o Thierry de Chartres, Clarembaldo de Arras, Bernardo de Tours y Adelardo de Bath. Intentaron conciliar a Platón y a Aristóteles, pero su tendencia fue siempre más platónica. Hablaban de las ideas ejemplares, y de las formas nativas, que eran las representantes de éstas en la materia.

BERNARDO DE CHARTRES (*c.* 1080-1130)

Bernardo es el más platónico, pues postula Ideas ejemplares subsistentes, incluso separadas de Dios; por eso Juan de Salisbury —que hizo la historia de la escuela— lo llamaba "el más perfecto de los platónicos de nuestro siglo".[8] Bernardo divide las cosas que verdaderamente existen en tres: Dios, las Ideas y la Materia. Dios tiene una naturaleza absolutamente inmutable, y las otras dos sólo en cierta manera, pues al interactuar se produce una mutación. Las ideas actúan sobre la materia a través de ciertas formas intermedias desprendidas de ellas como formas vicarias: son las formas naturales o *formae nativae.* Ellas se reciben en la materia, la modifican, ya que la informan, y son modificadas por ella en su recepción, pues al allegarse a lo inestable, se hacen ellas mismas inesta-

bles. Así, los entes corpóreos están compuestos de varias entidades incorpóreas (los distintos universales que contienen, esto es, las Ideas, vistas aquí a la luz de las categorías aristotélicas), además de la materia. Pero no es satisfactoria su explicación, y su intento de conciliar a Platón con Aristóteles es imperfecto. La materia es doble: primera o primordial y la informada por las formas nativas. La primera es eterna, pero creada. La segunda consiste en los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) en mezcla. Así, el individuo es la materia segunda que recibe las formas ejemplares correspondientes.

GILBERTO DE LA PORRÉE (1085/1090-1154)

Gilberto es el más aristotélico, aunque permanece en el ámbito platónico. Es platónico porque admite las formas ejemplares, y no deja muy claro si están en la Mente divina o existiendo por sí mismas. Pero también es el más aristotélico, porque insiste en que las formas nativas son las que llevan las formas ejemplares a las cosas materiales. De esta manera, son intermediarias entre las Ideas y los individuos.[9] Incluso como formas nativas pueden ser subsistentes, esto es, subsistir separadas del cuerpo; por eso Gilberto las llama "subsistencias", y son copias de las Ideas que están inherentes en los individuos. Mas, a pesar de esa inherencia, son independientes de ellos, lo cual no es fácil de entender. Las subsistencias son formas, no sustancias: los individuos son las verdaderas sustancias (además de las Ideas). Por estar en la materia, aunque con cierta independencia, las formas nativas son menos perfectas que las Ideas, que son plenamente independientes. Pero su subsistencia tiene como una prueba el hecho de que pueden ser separadas cognoscitivamente de los individuos mediante la abstracción. Y por eso son más importantes que

las mismas Ideas: son lo que propiamente designamos cuando decimos "universales", pues los universales son las naturalezas, y en esas formas nativas radican las naturalezas abstraíbles. Así, por dar más importancia a estas formas nativas o naturales, ideas en las cosas, es más aristotélico. Con todo, se aparta de Aristóteles al decir que estas formas pueden tener cierta entidad, aun separadas de las cosas individuales. Todo esto es lo que expone en su obra *De los seis principios.*

TEODORICO O THIERRY DE CHARTRES (†1155)

Teodorico es el más semejante a San Agustín, ya que, corrigiendo la tesis de Bernardo y aclarando lo que Gilberto deja en la penumbra, coloca las Ideas ejemplares en la Mente de Dios. Escribió una obra, el *Heptateucon,* que abarca buena parte de la lógica aristotélica *(Primeros Analíticos, Tópicos, Refutaciones sofísticas).* De acuerdo con Teodorico, todas las cosas participan de Dios, pero se distinguen de Él por la materia (por eso, a pesar de que se ha pensado que incurre en panteísmo, no lo hace).

Clarembaldo de Arras (†1170) fue seguidor de Teodorico, se opuso a Gilberto y a Abelardo. Escribió un comentario al *De la Trinidad* de Boecio (*c.* 1153). Tiene un platonismo agustiniano como el de su maestro. Según él, Dios es forma y acto puro; en el otro extremo, la materia es pura potencia, y en medio están los entes cuya forma es acto relativo. Por ser Dios acto puro, es necesario, inmutable y eterno. Ya que todo tiene forma, Dios está en todo, pero no de modo panteístico, sino como forma creadora *(opifex forma).* Las formas de las cosas tienen su origen en las ideas divinas, las cuales después se plasman en la materia.

Bernardo de Tours o Silvestris, aunque no perteneció a esta escuela, estuvo muy cerca de ella. Escribió una obra alegórica en la que, imitando a Boecio, alterna la prosa con el verso, *De la totalidad del mundo, o megacosmos y microcosmos* (*De mundi universitate, sive megacosmus et microcosmus,* 1145/1153). En ella mezcla el *Génesis,* el *Timeo,* Calcidio, los libros herméticos y Boecio. Allí exagera el realismo de la escuela, y llega a hablar del *Nous* o Verbo como alma del mundo, con lo cual, aunque no es panteísta, abre la puerta a muchas confusiones.

Adelardo de Bath (*c.* 1080-*c.* 1152) nació en Inglaterra, estudió en Tours y viajó por países que entonces estaban bajo el dominio de los cruzados, por lo que pudo aprender el griego y el árabe, y entrar en contacto con la ciencia musulmana, siendo uno de los primeros en introducirla a Occidente. Además de traducciones, escribió *De lo idéntico y lo diverso,* también en prosa y en verso, y *Cuestiones naturales.* Quiere armonizar a Platón y a Aristóteles, pero en su obra predomina el primero. En efecto, el conocimiento no nos viene de los sentidos, sino del *Nous,* que vio las ideas en una vida anterior, pero que —oscurecido ese conocimiento por el pecado— sólo guarda un vago recuerdo de ellas. Con todo, es un conocimiento innato. En cuanto a los universales, dice que, bien mirado, Platón y Aristóteles sostienen lo mismo; pero tiende a dar la preferencia al ejemplarismo platónico.

OTROS SEGUIDORES

Influidos por la escuela de Chartres también estuvieron Guillermo de Conches y Juan de Salisbury. Guillermo de Conches (1080-*post* 1154) enseñó en Chartres y en París. Escribió *Filosofía del mundo,* obra enciclopédica, y el diálogo *Dragmaticon,* expresión de su pensamiento maduro. Sostenía

ideas extrañas en los estudios cosmológicos que cultivó, pues afirmaba que todos los cuerpos, incluso los vivos, estaban conformados por combinaciones de átomos;[10] con lo cual el alma no sería la forma constitutiva del cuerpo, y, por otra parte, además del atomismo, defendía el alma del mundo, a la que en cierto momento identificaba con el Espíritu Santo, [11] lo cual era una idea de tipo panteísta.

Juan de Salisbury (*c.* 1115/1120-1180), obispo de Chartres, recopiló las teorías de los chartrenses. Fue autor de un poema filosófico, *Entheticus,* que recoge doctrinas de filósofos; al parecer fue el primer intento de una historia de la filosofía. También escribió una obra excelente para las ideas dialécticas, llamada *Metalógico,* y otra sobre filosofía política, cuyo nombre era *Policrático.*

Su discípulo Pedro de Blois (†1200) escribió *De la amistad cristiana,* inspirado en el diálogo de Cicerón. En relación con esta tradición se halla Hildegarda de Bingen (1098-1179), abadesa de un monasterio de benedictinas, que en su *Libro de las obras divinas en himnos simples,* expuesto en forma de visiones, habla del macrocosmos y el microcosmos, diciendo que el hombre es un espejo proporcional del universo.

Referencias bibliográficas

Brunner, F., "Études sur le sens et la structure des systèmes réalistes: l'école de Chartres", *Cahiers de civilisation médiévale,* 1, Poitiers, 1958.

Conches, G. de, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 172, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

Duhem, P., "Thierry de Chartres et Nicolas de Cues", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* año 3, París, 1909.

Forest, A., “Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De Hebdomadibus”, en *Revue néo-scolastique de philosophie,* año 36, Lovaina la Nueva, Institut supérieur de philosophie, 1934.

Gilson, Étienne, “Le platonisme de Bernard de Chartres”, *Revue néo-scolastique de philosophie,* año 25, Lovaina la Nueva, Institut supérieur de philosophie, 1923.

Gilson, Étienne, “Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée”, *Revue du Moyen Age Latin,* año 2, Lovaina la Nueva, 1946.

Gregory, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola de Chartres,* Florencia, La Nuova Italia, 1955.

Herrera, J. J., *La ideología de la Escuela de Chartres a través de Juan de Salisbury* (disertación doctoral), Roma, Universidad Gregoriana, 1952.

Jeauneau, E., “Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres”, *Mémoires de la société archéologique d’Eure-et-Loir,* 20, Chartres, La Société, 1954.

Porrée, Gilbert de la, *Liber sex principiis,* A. Heysse (ed.), Múnich, Aschendorff, 1929 (Opuscula et textus, Series scholastica, 7).

Salisbury, John de, *Policraticus,* 2 vols., C. C. J. Webb (ed.), Oxford, Oxford Clarendon Press, 1909 [VIII].

———, *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII,* C. C. J. Webb (ed.), Oxford, Oxford Clarendon Press, 1929.

Webb, C. C. J., *John of Salisbury,* Londres, Methuen, 1932.

También hubo algunos con tendencia al panteísmo, como Amalrico de Benes o Amaury de Bène (†*c.* 1206), que fue monista panteísta, pues veía a Dios como principio formal de todo, es decir, como la forma, esencia y existencia del universo. Todo es Dios, el cual, como principio, puso en la existencia a las tres personas de la Trinidad, que serían derivados suyos. De ahí infería que no hay nada malo, y que los hombres son seres divinos exentos de pecado.

El belga David de Dinant (†*c.* 1210) establecía tres órdenes indivisibles: la materia, que constituye los cuerpos; la mente, que constituye las almas, y Dios, que constituye las sustancias eternas; pero todas estas cosas eran en el fondo la misma realidad, con lo cual incurría en un monismo panteísta parecido al anterior.

Referencias bibliográficas

Capelle, Catherine, y Étienne Gilson, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formal,* París, Vrin, 1932 [Bibliothèque Thomiste, 16].

Théry, G., *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste,* París, Vrin, 1925 [Bibliothèque Thomiste, 6].

COMPILADORES Y ENCICLOPEDISTAS

Notable compilador fue Honorio de Autun (*c.* 1090-1152), que escribió, entre otros libros, una *Suma de todo (Summa totius),* un *Neocosmus* (sobre los seis días de la creación), *Imagen*

del mundo (cosmografía), *Escala mayor del cielo* (sobre el conocimiento de Dios a partir de las creaturas). Otro compilador fue Anselmo de Laón, autor de unas *Sentencias.* Igualmente descolló Pedro Lombardo (*c.* 1195 / 1100-1160), quien enseñó en París entre 1140 y 1148, y murió siendo obispo de esa ciudad. Como producto de su enseñanza, sistematizó en su obra *Sentencias* los principales dichos y doctrinas de los Padres de la Iglesia, texto que fue comentado a lo largo de toda la Edad Media posterior, a partir del siglo xiii.

La misma actitud enciclopedista se ve en Alain de Lille o de Insulis (*c.* 1120-1203), que enseña un tiempo en París y muere cisterciense en Citeaux. Reúne en el *Anticlaudiano* una notable enciclopedia del saber de su época, usando versos y alegorías contra Claudiano, último poeta pagano († *c.* 408), que había escrito un extenso poema en el que personificaba los vicios. A los vicios personificados, Alain opone la imagen del hombre cristiano, que ha de regenerar a la humanidad, y aprovecha para transmitir diversos tipos de conocimientos; lo mismo hace en su *Del llanto de la naturaleza,* imitación del *De la consolación* de Boecio. Nicolás de Amiens (*c.* 1147-1203) es —según algunos— el autor de un *Arte de la fe católica,* expuesta en el método matemático-deductivo (axiomático-teoremático) de Boecio y de Gilberto de la Porrée, y que será adoptado por Tomás Bradwardine, a quien veremos después. Con esta obra se anticipa a la ética demostrada a la manera geométrica de Spinoza.

Referencias bibliográficas

Chenu, M. D., "Un essai de méthode théologique au xii[e] siècle", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* París, 1935.

Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia, Herdersche Verlagdshandlundg, 1911.

Green, R. H., "Alan of Lille's De planctu naturae", *Speculum,* 31, Cambridge, 1956.

Insulis, A. de, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 210, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

Lombardo, P., "Opera", en *Patrologia latina,* vols. 191-192, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

ESCUELA DE SAN VÍCTOR

La abadía de San Víctor, en la Île de France, en París, de canónigos regulares agustinos, tuvo una célebre escuela monacal. Seguidores de la regla de San Agustín, también observaron devotamente sus doctrinas. Fueron notables en teología y mística, pero asimismo tuvieron un potente pensamiento filosófico. En la escuela de los victorinos descollaron Hugo de San Víctor (1097/1101-1141), un sajón, cuyo *Didascalicón* es una suma de los conocimientos de la época y orienta todo el saber hacia la contemplación mística, y Ricardo de San Víctor (†1173), un escocés, el más grande contemplativo, que estudia los grados y caminos de la contemplación, y ofrece la primera sistematización de la mística cristiana en su obra *Benjamín mayor* (que hace pareja con otra llamada *Benjamín menor*).

Los victorinos aportaron a la filosofía una clasificación de las ciencias, la cual fue elaborada por Hugo en su obra didáctica. También reflexionaron mucho sobre las pruebas de la existencia de Dios; renunciaron al argumento apriorístico de San Anselmo, y marchan de manera aposteriorística, basándose en la experiencia, interna y externa;[12] para la primera se

apoyan en San Agustín, para la segunda, en la tradición bíblica y patrística. Tal vez haya que ver aquí la influencia de Aristóteles. Igualmente se siente el influjo aristotélico, junto con el agustiniano, en la antropología o psicología de la escuela, sobre todo en lo relativo al conocimiento y a la voluntad.[13]

Otro personaje de esta abadía fue GUALTERIO DE SAN VÍCTOR (†*c.* 1180), quien reaccionó contra los abusos de la filosofía. Escribió *Contra los cuatro laberintos de Francia,* que eran ni más ni menos que Abelardo, Gilberto de la Porrée, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers, destacados dialécticos.

También descolló GODOFREDO DE SAN VÍCTOR (†1194), que, independientemente de los chartrenses, añadió la cosmología y el humanismo al misticismo de los victorinos. Esto se ve en su obra *Microcosmos* y en su poema *La fuente de la filosofía;* en ellos trata de armonizar la filosofía y la teología. Finalmente, TOMÁS GALO (†1246), que entró a la abadía de San Víctor a principios del s. XIII, sirvió de transmisor de las doctrinas de la escuela, ya que fue muy apreciado por los franciscanos, los cartujos y los místicos ingleses hasta el siglo XV.

Referencias bibliográficas

Baron, Roger, *Science et sagesse chez Hughes de St. Victor,* París, Lethielleux, 1957.

Beuchot, Mauricio, "La distinción entre esencia y existencia en la Alta Edad Media: Mario Victorino, Severino Boecio, Gilberto Porretano y Hugo de San Víctor", *Revista de Filosofía,* 18, México, UIA, 1985.

Ottaviano, C., "Ricardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero", en *Reale Accademia Nazionale dei Lincei,* ser. VI, 4, Roma, 1933.

San Víctor, Hugo de, “Opera”, en *Patrologia latina,* vols. 175-177, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

San Víctor, R. de, “Opera”, en *Patrologia latina,* vol. 196, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

MÍSTICOS DEL CÍSTER Y CLARAVAL

Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148), nacido en Lieja, estudió en Laón y fue abad de un monasterio benedictino; pero pidió a San Bernardo que lo aceptara en alguno de los que habían recibido su reforma, y pasó a ser monje cisterciense en Signy, hasta su muerte. Escribió *Sobre la naturaleza del cuerpo y del alma,* donde mezcla algunos elementos místico-alegóricos (la comparación de las facultades con las personas de la Trinidad) con otros pricológico-filosóficos.

De entre los discípulos de los victorinos, concretamente de Hugo, se destaca el inglés Isaac de Stella (†1169), que enseñó en la abadía de Claraval, donde conoció al fundador, San Bernardo. De 1147 hasta su muerte fue abad del monasterio de Stella, Poitiers. Escribió hacia 1162 una *Epístola a cierto familiar suyo sobre el alma,* es decir, a Alquerio de Claraval, el cual le contestó con un *Libro del espíritu y del alma.* Isaac se coloca en la vertiente platónica: el alma es imagen de Dios, y el cuerpo sólo vestigio suyo; el alma está colocada en medio de todas las cosas, entre Dios y los seres corpóreos.

También es notable Joaquín de Fiore (1145-1202), cisterciense, que en varias de sus obras, principalmente en su *Concordia de los Testamentos Nuevo y Antiguo,* interpreta la historia como teniendo tres periodos: el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo. El primero correspondió al Antiguo Testamento; el segundo, al Nuevo, hasta su época, y el tercero estaba por empezar, en el que no habría necesidad de jerarquía

eclesiástica, sino que la Iglesia sería regida por monjes, y se daría una verdadera religiosidad espiritual.

Referencias bibliográficas

Bliemetzrieder, F., "Isaac de Stella", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* Lovaina, 1932.

Cappelleti, Ángel J., *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media,* Puebla, Cajica, 1970.

Fortuny, F. J., "¿Crisis o nuevo espíritu? 1: Joaquín de Fiore y su Concordia", *Acta historica et archaeologica medievalia,* núm. 16-17, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1995-1996.

Grundmann, H., "Neue Forschungen über Joachim von Fiore", *Münstersche Forschungen,* Köln, 1, 1950.

Stella, I. de, "Opera", en *Patrologia latina,* vol. 194, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1847.

West, D. C., y Sandra Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore: una visión espiritual de la historia,* México, FCE, 1986.

ESCUELAS DE TRADUCTORES

Por este tiempo hubo escuelas de traductores de la filosofía griega, primero preponderantemente del árabe, y después del mismo griego. Algunos ejemplos de los primeros son Domingo Gundisalvo, Gerardo de Cremona (*c.* 1114-1187) y Miguel Escoto (1190-1236); algunos de los segundos, Roberto Grosseteste, a quien veremos más adelante, y Guillermo de Moerbeke (1215-1286).

Domingo Gundisalvo (quien vivió a mediados del siglo xii) trabajó con los judíos Salomón y Juan Abendauth —tal vez distinto de Juan Hispano (o Hispalensis)—; fue importante no sólo por ser uno de los mejores traductores de la escuela de Toledo, donde tradujo, entre otras cosas, el seudoaristotélico y más bien aviceniano *Liber de causis,* que tanta influencia tendrá sobre los escolásticos, sino también por sus obras personales, que se sitúan hacia 1150, tales como *De la división de la filosofía,* sobre la clasificación de las ciencias; *De la unidad,* a saber, sobre la unidad que se realiza perfectamente en Dios y, según diversos grados, en las creaturas; *De la procesión del mundo,* donde trata de combinar la doctrina cristiana de la creación con algunos elementos de la idea neoplatónica de la emanación; *Del alma* y *De la inmortalidad del alma.* En todas ellas se nota un eclecticismo desbordado por sus fuentes, pero da a conocer teorías importantes de Aristóteles, Avicena y Avicebrón.

Gerardo de Cremona tradujo obras de Aristóteles, de comentaristas griegos como Temistio y Alejandro de Afrodisias, y también de filósofos árabes. Miguel Escoto, que contó con la colaboración de Andrés el Judío, tradujo obras aristotélicas, así como de Avicena y de Averroes; también escribió tratados propios, como el *De las naturalezas secretas (De secretis naturis),* pero de él tuvieron mala opinión San Alberto Magno y Roger Bacon.

En cuanto a los que tradujeron directamente del griego, es célebre el dominico Guillermo de Moerbeke, el cual estuvo en Grecia en un momento en que acababan de recuperarse obras que completaban el *corpus* aristotélico, y que, ya en pleno siglo xiii, tradujo para San Alberto y Santo Tomás varias obras del Estagirita; es famosa su ceñida traducción de la *Metafísica* de Aristóteles.

Alonso, M., "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus,* vol. 8, Madrid, 1943.

Bédoret, H., "Les premières traductions toledanes de philosophie", *Revue néoscolastique de philosophie,* vol. 41, Lovaina, 1938.

Brasa, M., "Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de traductores de Toledo", *Revista Española de Filosofía Medieval,* 4, Zaragoza, 1997.

Franceschini, E., *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine,* Venecia, Ferrari, 1933.

García-Junceda, J. A., "La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* vol. 3, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1983.

Gilson, Étienne, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 4, París, 1929.

Grabmann, M., *Guglielmo di Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele,* Roma, Pontifica Università Gregoriana, 1941.

Vaux, R. de, "La première entrée d'Averroès chez les latins", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 22, París, 1933.

LAS UNIVERSIDADES

Con la transición del feudalismo a los burgos y ciudades, se pasó de las escuelas monacales, principalmente en monasterios en el campo, a las escuelas de las catedrales, en las ciudades. A su vez, las escuelas catedralicias evolucionaron hasta convertirse en universidades, bajo el régimen papal y real, es decir, tanto eclesiástico como civil, pero con privilegios clericales. Constaban primordialmente de la facultad de "artes", que era la de filosofía, y de la facultad de teología. También se sumaban otras facultades, como las de derecho y de medicina. Ciertas universidades descollaron por alguna de esas facultades. Por ejemplo, las de París y de Oxford, por las de filosofía y de teología; la de Montpellier por la de medicina, la de Bolonia por la de derecho, etcétera. Se formaron a semejanza de los gremios que existían en la Edad Media; en este caso estaban formadas por el conjunto de los maestros y los estudiantes (la *universitas magistrorum et scholarium,* de donde viene el nombre de "universidad"). Tenían sus leyes y estatutos, así como sus privilegios. El paso por la facultad de artes o filosofía era obligatorio; después se accedía a alguna de las facultades mayores, que eran las otras. El hecho de que la filosofía fuera la formación inicial obligada influyó para que tuviera siempre una presencia muy fuerte. Más aún, en la misma facultad de teología se hacía una aplicación muy profunda de la filosofía en todos los temas. El ejercicio principal era la argumentación, tanto en filosofía como en teología. Las lecciones eran presentadas en forma de cuestiones y, además, de tiempo en tiempo se tenían discusiones de puntos concretos. Las de algunos maestros se hicieron sumamente célebres, y atrajeron mucho a los otros maestros y estudiantes, ya que todos podían participar en el debate. Era, pues, una enseñanza centrada en el diálogo, llevado por los cauces de la argumentación racional. Incluso en teología se ejercía esa discusión y crítica, y el abuso del argumento por autori-

dad sólo se dio en algunos momentos de mucha decadencia y en la imaginería de los que han estado interesados en presentar a toda costa como época oscura a la Edad Media. Fue precisamente en las aulas universitarias donde el auge de la escolástica tuvo lugar, aunque ciertamente se dieron situaciones de decadencia y abuso de alguno de los dos extremos: la discusión crítica y el dogmatismo de la autoridad.

En las universidades nacientes comenzaron a descollar diversos autores, como Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alvernia y Felipe el Canciller, de París, y Roberto Grosseteste, de Oxford. Aunque ya se poseían las obras de Aristóteles completas, eran utilizadas de manera bastante extrínseca, y pervivía el agustinismo platonizante que se ha visto en la época anterior.

A Guillermo de Auxerre (*c.* 1140-1231) se le encomendó el examen de los libros de Aristóteles, que empezaban a entrar en las universidades, ya de una manera más completa (pues antes sólo se conocían las obras lógicas, y ahora estaban la física, la metafísica y la ética, que causaban mayores sospechas y se granjearon algunas condenas). El papa Gregorio IX le había pedido que, junto con Esteban de Provins y Simón de Authia, examinara los textos aristotélicos más discutidos; pero Guillermo no pudo realizarlo, porque murió ese año. Sin embargo, puede verse como uno de los impulsores de esa recuperación del Estagirita. Escribió un comentario a las *Sentencias* con el título de *Summa aurea,* y comentó el *Anticlaudiano* de Alain de Lille. Guillermo distingue la filosofía de la teología. La filosofía aporta la credibilidad, y la teología se centra en la fe, que es sobrenatural. En definitiva, la fe no se apoya en razones naturales, sino en razones divinas. Pero la filosofía auxilia a la teología para dar más firmeza a las cosas que dice, excluir herejías y enseñar a los simples. Guillermo utiliza el argumento ontológico e insiste en la contemplación

agustiniana de Dios en el alma. También admitió la distinción real del alma y sus facultades.

Guillermo de Alvernia (*c.* 1180/1190-1249) nació en Aurillac (Auvergne). Profesor de teología en París, de donde después fue obispo. Influyó para atenuar las prohibiciones de Aristóteles. Escribió el enciclopédico *Magisterium divinale, Del primer principio, Del alma, De la inmortalidad del alma* (escrito originalmente por Domingo Gundisalvo, y que él refundió), *Del universo,* y otras obras. Fue uno de los filósofos que más participaron en la historia de la formulación de la distinción real esencia-existencia en las creaturas. Resalta la simplicidad inmaterial del alma. Excluye la distinción entre el alma y sus potencias, lo mismo que entre entendimiento "material" y agente.[14] Rechaza incluso el entendimiento agente, ya integrado al hombre, ya separado de él. La prueba de la existencia de Dios que prefiere se anticipa a la de Duns Escoto: el ser compuesto exige al ser simple; el que existe por otro, al que existe por sí mismo; el ser por participación, al ser por esencia.

Adán Pulchrae Mulieris, escolástico con un curioso nombre (significa Adán el de la Mujer Hermosa) fue contemporáneo de Guillermo de Alvernia. En su *Memorial de cosas difíciles,* o *Libro de las inteligencias,* elabora una metafísica de la luz parecida a la que después desarrollarán Grosseteste y los franciscanos, inspirado, por supuesto, en San Agustín y en el pseudo-Dionisio. Dios es el ser primero, y es inteligencia y luz. De Él participan todas las cosas, como por grados de luminosidad. El grado ínfimo es la materia, en la que ya la luz desaparece. En el medio van las inteligencias creadas, las almas y los cuerpos; estos últimos viven del calor, que es un efecto de la luz.

Felipe el Canciller (1165-1236) tuvo este cargo en Nôtre Dame y le tocó la huelga de los maestros, que emigraron a

Angers (1229-1231). Dejó una *Suma del bien (Summa de bono),* en la que sigue a Guillermo de Auxerre y trata de plantear, por vez primera, el problema de las propiedades trascendentales del ente, esto es, las características de éste que son más universales que los predicamentos o categorías. Tales propiedades, que convienen a todos los entes, son la unidad, la verdad y la bondad.

Roberto Grosseteste (*c.* 1680-1253) nació en Stradbrock (Suffolk), estudió en Oxford y tal vez en París. Enseñó y fue canciller en la universidad de Oxford. Luego obispo de Lincoln. Sabía griego, por lo que tradujo y comentó a Aristóteles y al pseudo-Dionisio. Escribió mucho de ciencias, en las que insistió en el método empírico, y también aplicó las matemáticas a la física. Entre otras obras, dejó: *De la luz o de la incoación de las formas, Que el hombre es un mundo menor (Quod homo sit minor mundus), De la única forma de todo, De la verdad, Del orden de la emanación de las cosas causadas a partir de Dios, De la potencia y el acto.* Aunque usa el *corpus aristotelicum,* en él predomina el neoplatonismo. Su idea dominante es la metafísica de la luz. La luz es la forma de todas las cosas. Dios es la luz increada, y es forma pura, en tanto que todas las demás cosas tienen mezcla de forma y materia. Evita el panteísmo diciendo que no es forma sustancial de las cosas, sino forma ejemplar. Dios crea las cosas conforme a sus ideas ejemplares. Su primera creatura es la luz y la materia prima. Por ello la luz, aunque es corpórea, es la forma primera, y forma de todas las cosas. El grado de perfección de los seres depende de su participación de la luz, que es la sustancia más sutil.

El alma es también de naturaleza luminosa. El conocimiento mismo depende de la iluminación divina, en línea agustiniana. La luz tiene la propiedad de hacer conocer.[15] En línea científica, Grosseteste ha sido célebre porque, conti-

nuando la tradición de estudios naturales de los chartrenses, busca una filosofía natural o cosmología rigurosa. Para ello, anticipándose a Descartes, piensa en la aplicación de la matemática a los estudios físicos, como se ve en su obra *De las líneas, de los ángulos y de las figuras.*

Grosseteste influyó mucho en la escuela franciscana, a través de Tomás de York, miembro de esta orden y que fue discípulo directo suyo. Pero sobre todo en Roger Bacon, otro franciscano, que fomentaría mucho ambas líneas de conocimiento experimental y conocimiento místico. Junto con otros, como los dominicos Alberto Magno y su discípulo Thierry de Friburgo, Grosseteste y Bacon se caracterizaron por sus experimentos científicos, y constituyen los pilares de una corriente de estudios empíricos que se codean con los de los científicos posteriores, sobre todo los de la modernidad naciente.

Referencias bibliográficas

Alvernia, Guillermo de, *Opera,* Orléans, 1674.

Bayen, M., *Historia de las universidades,* Barcelona, Oikos-Tau, 1978.

Beuchot, Mauricio, "Los orígenes medievales de la universidad y su proyección actual", en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media (Actas de las V Jornadas Medievales),* México, UNAM/El Colegio de México, 1996.

Cobban, A. B., *The Medieval Universities: Their Development and Organization,* Londres, Methuen, 1975.

D'Irsay, Stephen, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours,* 2 vols., París, Aguste Picard, 1933.

Grosseteste, Robert, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros,* P. Rossi (ed.), Florencia, Olschki, 1981.

McEvoy, J., *The Philosophy of Robert Grosseteste,* Oxford, Oxford University Press, 1986.

AUGE DE LA ESCOLÁSTICA

Diversos factores influyen, durante el siglo XIII, al auge de la escolástica: el paso del feudalismo a los burgos o ciudades, la creación en ellas de universidades, la recuperación completa de Aristóteles junto con otros comentarios musulmanes y la fundación de órdenes mendicantes que pronto se dedicaron a la investigación filosófico-teológica. De entre dichas órdenes, son dos las principales: la franciscana (Orden de Frailes Menores u OFM) y la dominica (Orden de predicadores u OP). Ambas se dieron a la tarea de asimilar el legado filosófico griego, pero se distinguieron entre sí porque la franciscana, a pesar de asimilar a Aristóteles, ostenta el predominio de la corriente platónico-agustiniana, mientras que en la dominica poco a poco llegó a prevalecer Aristóteles.

PRIMEROS FRANCISCANOS

En la escuela franciscana descolló Alejandro de Hales (*c.* 1185-1245), que enseñó en París, siendo uno de los primeros en comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Se conserva su comentario a ese texto (escrito de 1220 a 1225), y además una enorme *Suma de teología* que se le atribuye, pero lo más seguro es que solamente haya de adjudicársele en parte. Combina el platonismo agustiniano con el aristotelismo, y ya elabora doctrinas que serán típicas de su orden franciscana,

por ejemplo las ideas divinas vistas como formas ejemplares (ejemplarismo); la tesis de que todas las creaturas, hasta los ángeles y las almas separadas, tienen materia y forma, a saber, el hilemorfismo universal, tomado de Avicebrón,[16] y la colocación de un intelecto material intermedio entre la imaginación y el intelecto posible. También acoge la "metafísica de la luz" de Grosseteste, según la cual la luz es forma ontológica primordial en todos los seres.

Juan de la Rochelle o de Rupella (*c.* 1190/1200-1245) escribió una *Suma del alma.* En lugar de decir que los ángeles y las almas están hechos de materia y forma, dice que están hechos de *quod est* y *quo est* (algo que es y algo por lo que es). En el intelecto hay que diferenciar el intelecto material y el intelecto separable, y en éste el intelecto agente y el intelecto posible.[17] Este último es el más importante; cuando conoce las cosas materiales, es propiamente potencial; cuando conoce los primeros principios, es el *intellectus in habitu;* cuando conoce las conclusiones de estos principios, aunque no las ocupe en acto, es el *intellectus adeptus,* y, cuando usa sus disposiciones y pasa verdaderamente al acto, es el *intellectus accomodatus.* De su pluma procede, igualmente, una *Suma de los vicios,* en el ámbito de la ética.

También podemos señalar a Odón Rigaud (†1275), Adam Marsh o de Marisco (†1258) —célebre por sus experimentos en física y alquimia—, Tomás de York (†1260) —que escribió una obra, *Sapientiale,* en la que se contiene una metafísica del ser y de la creación, donde las formas vienen de las inteligencias puras, que, con los filósofos árabes, llamaba "dadoras de las formas"—, Ricardo Rufo de Cornualles († *post* 1259) y Bartolomé Anglicus (†*post* 1275), —que enseñó en París y en Magdeburgo, y dejó una enciclopedia intitulada *De las propiedades de las cosas,* que fue muy apreciada—. Sobre todos éstos se debe mencionar a San Buenaventura, que recoge y sin-

tetiza muchas de las doctrinas franciscanas, fuertemente influidas por el platonismo agustiniano, a pesar de su contacto con Aristóteles.

Referencias bibliográficas

Anglicus, B., *On the Properties of Soul and Body (De proprietatibus rerum libri III et IV),* R. J. Long (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979.

Halès, A. de, *Summa theologica,* 4 vols., Quaracci (ed.), Roma, Ad Claras Aquas, 1924-1957.

Merino, J. A., *Historia de la filosofía franciscana,* Madrid, BAC, 1993.

Rochelle, J. de la, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* P. Michaud-Quantin (ed.), París, Vrin, 1964.

Zamayón, P. de, "La filosofía franciscana", *Estudios Franciscanos,* 49, Barcelona, Provincias Capuchinas Iberoamericanas, 1948.

SAN BUENAVENTURA, OFM (1217-1274)

Es San Buenaventura uno de los principales filósofos franciscanos, el mayor representante del agustinismo característico de esa orden. De talante muy parecido al de San Agustín, su obra está llena de poesía y de mística. No es una filosofía sin más la que él cultiva, sino una que al mismo tiempo es un saber de salvación, con ingredientes altamente racionales y profundamente emotivos.

VIDA Y OBRA

Nació en Bagnorea, Toscana. Se llamaba Juan Fidanza y, curado por intercesión de San Francisco de Asís, cambió su nombre a Buenaventura. Entró en la orden de su santo protector; fue a París a escuchar a Alejandro de Hales y luego a Juan de la Rochelle. Fue profesor allí, en 1248. Fue general de la orden, y cardenal en 1273. Murió en el Concilio de Lyon, en camino al cual murió Santo Tomás, el mismo año de 1274.

Sus obras principales son un *Comentario a las Sentencias, Cuestiones disputadas, Breviloquio, Itinerario de la mente hacia Dios, De la reducción de todas las artes a la teología, Colaciones sobre el Hexaemeron* (conferencias sobre los seis días de la creación), *De Cristo como único maestro.*

SISTEMA

El principio fundamental de la doctrina de San Buenaventura es el ejemplarismo o la distinción entre las Ideas Ejemplares de Dios y las creaturas, que son reflejo y manifestación de las mismas. Así, todas las cosas resultan inteligibles a la luz de dichas Ideas. Su sistema tiene, pues, una estructuración platónico-agustiniana, aunque incorpora ya algunos elementos aristotélicos, y, por encima de todo, contiene un sello muy personal.

ONTOLOGÍA

Buenaventura es el sistematizador de la corriente agustiniana y franciscana, que se distingue por la metafísica ejem-

plarista, a saber, por la tesis de que todos los seres creados participan de las Ideas Ejemplares, las cuales residen en la Mente Divina y, más precisamente, en el Verbo de Dios, el cual ha sido el creador de todas las cosas, el que plasmó las ideas en la materia, creada *ex nihilo*. De hecho, se ve en el sistema bonaventuriano que el Verbo, encarnado en Cristo, es el que rige la construcción y edificación de la filosofía.[18] Cristo es el único maestro, dentro de la teoría gnoseológica agustiniana de la iluminación, y con ello se opera una cierta reducción o, por lo menos, subordinación de todas las ciencias a la teología.

En esa línea ejemplarista, San Buenaventura adopta asimismo la idea agustiniana de las razones seminales que están en la materia y configuran los seres corpóreos. Esta idea recoge la de los *logoi spermatikoi* de los estoicos, que San Agustín recibe como razones seminales y los chartrenses como formas nativas; se trata no tanto de ideas ejemplares, sino de ciertas ideas "naturales" que están en la materia representando a aquéllas. Buenaventura añade la idea de que están en proceso, en cierta evolución, pues se hallan en estado virtual, y se actualizan conforme al dinamismo que Dios imprimió al cosmos desde la eternidad con su propio acto creador.[19] Las ideas ejemplares están contenidas en el Verbo de Dios, y las formas intrínsecas a las cosas son esas formas naturales. De esta manera, Cristo, que es el Verbo encarnado, rige toda la edificación filosófica bonaventuriana, desde la metafísica misma. Es el que tiene las ideas ejemplares, y es el que, en la creación, las imprime en la materia, dejándolas como formas naturales. Es, por ello, causa eficiente y causa ejemplar; pero también causa final, en cuanto que todo tiende a Él.

La idea contiene la semejanza del Creador y la da a la creatura. Ahora bien, hay tres modos de semejanza: una es unívoca o de participación, y es demasiado fuerte para acep-

tarla entre la creatura y el Creador; otra es análoga o de imitación, la cual resalta más la diferencia que la semejanza, y es demasiado débil; finalmente, otra es la de ejemplificación, que resalta la relación de ejemplar entre el Creador y la creatura, y la que Buenaventura acepta es ésta.[20] Aquí se percibe, más que la presencia de Platón (quien ve las ideas como esencias), la de Plotino, que dinamiza las ideas como fuerzas ejemplares. Lo que mejor describe esta semejanza es la noción de expresión. Las ideas expresan a Dios, o Dios se expresa en esas ideas. Se puede llamar expresionismo a la doctrina bonaventuriana de las ideas ejemplares, que se plasman como formas naturales en la materia y manifiestan en las cosas el orden que Dios crea.

COSMOLOGÍA

Buenaventura acepta además el hilemorfismo universal —tomado de los filósofos árabes y judíos, en concreto de Avicebrón—, doctrina que sostiene que todas las creaturas se componen de materia y forma, hasta las espirituales, como el alma humana y los ángeles, que tienen una "materia inteligible".[21] Igualmente, sostiene la pluralidad de formas, esto es, todas las creaturas se componen de materia y forma, pero no tienen una forma única, lo cual las haría perfectas, sino varias formas, con perfección progresiva.[22] Asimismo, se inserta en la tradición de la metafísica de la luz, de Grosseteste, pues la luz es la forma primera.[23] Dentro de las múltiples formas que hay en las cosas, la luz les da la primera formalidad, que es la de corporeidad. Luego viene la forma elementativa, en los cuatro elementos, y después la forma mixta, en los compuestos; en seguida vienen las formas según la escala de los seres, a saber, la forma vegetativa (en las plantas), ésta y la

sensitiva (en los animales) y ambas junto con la intelectiva (en el hombre). Todas se cierran con la forma completiva, que da la unidad y la especificidad al ente en cuestión.

Asimismo, la individuación no se da por parte de la materia sola, sino por la relación de ésta con la forma;[24] es decir, se da por la conjunción de ambas, con lo cual Buenaventura está en una postura intermedia entre los que dicen que la individuación se da por parte de la materia (como Santo Tomás) y los que dicen que está por parte de la forma (como Duns Escoto). Así, una sustancia es algo limitado dentro de una especie por la forma, y es este algo por virtud de la materia. Materia y forma se unen en el espacio y el tiempo; por tanto, puede denotar la sustancia y connotar los accidentes, como la cantidad o la cualidad.

ANTROPOLOGÍA

Esa doctrina de la pluralidad de formas se ve sobre todo en el hombre, el cual consta primero de forma de corporeidad (la cual les es dada por la luz, que es el cuerpo más sutil), luego de las formas elementales en el mixto que configuran, después de forma vegetativa, forma sensitiva y forma racional, que informan el cuerpo, el cual funge como materia.[25] Esa triple alma no impide que se pueda hablar, en definitiva, de una sola, con su propia forma y materia, independiente de la del cuerpo, y esta alma humana, creada por Dios para cada individuo, anima al cuerpo, y es independiente de él, es decir, es inmortal. Pero el cuerpo no es una cárcel del alma, o un peso que carga penosamente: es el adecuado complemento del alma. En esta perspectiva optimista, Buenaventura ve al hombre como el microcosmos, resumen del universo, con el

cual se relaciona, ya de entrada, por los sentidos, que son como cinco puertas para el conocimiento de lo sensible.[26]

Buenaventura recoge la tesis agustiniana de la iluminación divina como componente del conocimiento intelectual (es el Verbo quien ilumina la mente del hombre cuando éste conoce y lo hace a través de los principios, razones o verdades eternas), de modo que es nuevamente la figura de Jesucristo la que sigue vertebrando el sistema bonaventuriano, aquí como clave de la teoría del conocimiento.[27] Esto casi excluye la abstracción del intelecto, a pesar de que se hable del recurso a los sentidos, pues en definitiva el conocimiento se efectúa por la iluminación, que da la captación de las razones eternas; sin embargo, se acepta en el orden de la abstracción, como primer paso muy imperfecto del conocimiento; luego viene el orden de la visión, que es la iluminación, en la que se nos da la intuición de las ideas y razones eternas. Hay allí una intuición del alma y una cointuición de Dios (no en su esencia, sino en su presencia).

Además, Buenaventura se expresa del todo humano como algo personal. Sin embargo, no repite la definición de Boecio (sustancia individual de naturaleza racional), sino que la renueva, añadiendo a esa base de individualidad la relacionalidad o la presencia de la relación, y no únicamente como una cosa accidental a la persona, sino esencial. Es decir, en la persona es tan importante su ser sustantivo como su ser relativo, su carácter sustancial como su carácter relacional. Y no sólo está en relación con otros hombres, sino con todas las otras cosas, especialmente con Dios.

Para Buenaventura el hombre es, además, libre. La libertad es la colaboración del entendimiento y la voluntad. Aunque la voluntad lleva una parte muy importante en este proceso, no actúa sin el entendimiento, que es el que da el juicio sobre lo bueno o lo malo, en lo cual consiste propiamente el albe-

drío.[28] La injerencia de la voluntad es la que hace libre al acto, y la del entendimiento es la que lo hace en verdad albedrío o arbitrio, ya que éste es el que da el dominio de sí mismo.

ÉTICA

En cuanto a la vida práctica o moral, Buenaventura efectúa una aplicación de su ejemplarismo. En efecto, Dios guía la voluntad de manera indirecta, iluminándola, y, de manera directa, informándola. Así, hay una iluminación moral, o aplicación de las razones eternas a la vida ética. Tales razones son dadas por Dios al alma, y puestas en ella de manera innata; se recogen en la sindéresis o hábito de los primeros principios práctico-morales. De la misma manera que en lo teórico alcanzamos la Verdad, en lo práctico alcanzamos la Bondad, objeto de la voluntad. Pero, además de esa iluminación, hay una información del alma por parte de Dios, consistente en dotarla con una predisposición innata a la virtud.[29] Hay en el alma unas como semillas de las virtudes, y al hombre le toca desarrollarlas libremente.

Y en esto se conjuntan la sindéresis y la libertad. En efecto, la sindéresis es, según Buenaventura, un hábito que nos hace buscar el bien y rehuir el mal. La sindéresis ilumina a la voluntad como el hábito de los principios ilumina al entendimiento. De hecho, la sindéresis es el hábito de los primeros principios prácticos, y, de acuerdo con Buenaventura, es como un peso que inclina naturalmente hacia el bien.[30] En eso consiste la libertad, la cual tiene, pues, una parte de inteligencia, para captar y discernir el bien; pero posee, sobre todo, una parte correspondiente a la voluntad, pues sin ella no hay decisión a obrar. Se ve aquí el voluntarismo ético (predomi-

nio de la voluntad y la mística sobre la razón en la moral), típico de la escuela franciscana.

TEOLOGÍA NATURAL

San Buenaventura acepta la validez de la prueba de la existencia de Dios expuesta por San Anselmo, sólo que la reformula usando la idea de verdad: la verdad de la existencia es evidente, ya que el predicado está contenido en el sujeto.[31] La idea de Dios es la de un ser verdadero; por ello, basta la idea de Dios para que sea evidente que existe, pues el predicado (la existencia) está contenido en el sujeto (Dios). Y Dios, como verdad suprema, es ese ser del cual no se puede pensar otro mayor que él.

Pero también propone pruebas basadas en la experiencia; así, ha sido muy notable para la filosofía su obra *Itinerario de la mente hacia Dios,* donde muestra cómo las creaturas, sobre todo el hombre, conducen al conocimiento de la existencia de Dios y de sus principales atributos.[32] Igualmente, expone una prueba por el camino del espíritu, que anhela la verdad y la felicidad, las cuales no pueden ser deseadas si no se conoce de alguna manera su objeto; ese objeto es la verdad plena y el bien absoluto, y esto es Dios. Es una prueba por el deseo natural de Dios.

Y, en cuanto a su naturaleza o esencia, Dios es el ser supremo y perfecto, causa primera incausada, poseedora de todas las perfecciones, sin ninguna mixtura ni limitación. Pero lo más importante es la relación que el hombre mantiene con Él, no sólo de religación, sino de amor o afecto, pues en el ápice del afecto *(apex affectus)* se encuentra la experiencia mística.

SINTESIS

San Buenaventura representa muy bien el sesgo de la filosofía franciscana. En su sistema predomina el platonismo agustiniano, aunque integra a Aristóteles. El ejemplarismo, el hilemorfismo universal, la pluralidad de las formas en el compuesto sustancial, la teoría de la iluminación, la primacía de la voluntad sobre el intelecto, son algunos de sus rasgos; además, se nota un talante muy poético que embellece sus páginas.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "Significado y carácter general de las pruebas de Dios en el pensamiento bonaventuriano", *Revista de Filosofía,* 20, México, UIA, 1987.

Bissen, J. M., *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure,* París, Vrin, 1929.

Bougerol, J. G., *Introducción a San Buenaventura,* Madrid, BAC, 1984.

Buenaventura, S., *Opera,* París, Vivès, 1890.

———, *Opera,* Quaracci (ed.), Ad Claras Aquas Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.

———, *Obras de San Buenaventura* (ed. bilingüe), Madrid, BAC, 1947.

Campero, S., "El origen del hombre a la luz de las razones seminales de San Buenaventura", *Revista de Filosofía,* año 8, México, UIA, 1975.

Gilson, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura,* Buenos Aires, Desclée, 1948.

Hurley, M., “Illumination according to St. Bonaventure”, *Gregorianum,* núm. 32, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1951.

Shahan, W., *Bonaventure and Aquinas: Enduring Philosophers,* F. J. Kovach (eds.), Norman, University of Oklahoma Press, 1976.

Steenberghen, F. van, “Los elementos integrales de la filosofía de San Buenaventura”, *Revista de Filosofía,* año 8, México, UIA, 1975.

OTROS FRANCISCANOS

Como escuela de San Buenaventura sobresalieron otros pensadores franciscanos, aunque resaltaron demasiado las doctrinas del maestro y fue lo que ocasionó las disputas que se desataron con los dominicos, seguidores de Santo Tomás.

Entre estos pensadores se cuenta, por ejemplo, JUAN PECKHAM (*c.* 1230-1292), discípulo directo de Buenaventura en París y que escribió, entre otras cosas, una *Summa de esse et essentiae,* unas *Quaestiones disputatae* y un *Comentario a las Sentencias.* Defendió de manera excesiva la pluralidad de las formas en el compuesto sustancial; así, recalca que, en el caso del hombre, hay tres almas: vegetativa, sensitiva y racional. Cree que la materia puede ser creada independientemente de la forma, y sostiene el hilemorfismo universal. También resaltó mucho la iluminación divina sobre la abstracción en el conocimiento, y la voluntad sobre el intelecto en el acto humano moral.

Pertenece, además, a esta escuela GUILLERMO DE LA MARE O DE MARA (†*c.* 1290/1298). Enseñó en París y en Oxford. Era amigo de Bacon y defensor de San Buenaventura. Comentó las *Sentencias* y dejó algunos quodlibetos. Escribió contra

Santo Tomás un escrito correctivo de sus teorías, el *Correctorium fratris Thomae,* entre 1277 y 1279, en el que critica 117 proposiciones suyas y trata de enmendarlas.

Otro de la misma escuela fue Mateo de Aquasparta (*c.* 1240-1302), discípulo de Peckham y de Guillermo de la Mare. Escribió, entre otras cosas, *De cognitione, De anima, Quaestiones disputatae* y *Comentario a las Sentencias.* Mateo resaltó mucho el ejemplarismo, no sólo de las ideas prototípicas, sino también el de las Verdades Eternas, que están en Dios y son fundamento de las verdades creadas. Defendió la pluralidad de formas en los seres, principalmente en el hombre; no adjudica plena pasividad al sentido, sino que lo hace que moldee la sensación para llevarla a la inteligencia, a través de la imaginación, que utiliza unos "espíritus muy sutiles" para transportar las especies cognoscitivas. Así, las cosas singulares pueden ser conocidas a través de una *species singularis,* sin necesidad de una *species universalis.* En efecto, por los sentidos capta la existencia de los seres individuales, de ellos obtiene una especie singular, y de ella, por abstracción, la especie universal o concepto.

Igualmente tenemos a Eustaquio de Arras (†1291), que subrayó la doctrina de la iluminación del intelecto por Dios. Concede al sentido cierta capacidad de juzgar, pero distinguiendo entre la captación de la sustancia y la del accidente. Agrega la aclaración de que el sentido juzga sobre el accidente.

Roger Marston (*c.* 1235-1303) es otro miembro de la escuela franciscana y bonaventuriana que, además del hilemorfismo universal, postuló una gnoseología muy curiosa: hay dos entendimientos agentes, uno que está en el alma e ilumina parcialmente al intelecto posible, y otro separado, que lo ilumina completamente, y es Dios. Defendió las doctrinas típicas de su escuela: el hilemorfismo universal, la pluralidad

de formas sustanciales en el compuesto, las razones seminales, la materia prima como entidad positiva, la *forma corporeitatis,* la *colligatio potentiarum,* el conocimiento inmediato y directo del singular, la prioridad de la voluntad sobre el intelecto, la iluminación divina, etcétera.

También está Pedro Juan Olivi (*c.* 1248-1298), quien, además de comentar las *Sentencias,* escribió una obra con el título *De los libros de los filósofos que hay que leer atentamente (De perlegendis philosophorum libris).* Olivi tuvo problemas por adherirse a los "espirituales", propugnadores de la pobreza más completa. Los doctores de París le censuraron treinta y seis proposiciones en 1283. Veía el alma como compuesta de materia espiritual y tres formas: vegetativa, sensitiva e intelectiva, pero todas constituyendo una sola alma humana o racional; sin embargo, sólo el alma vegetativa y la sensitiva son forma del cuerpo humano, no la intelectiva. Hablaba de una *species memorialis,* que es lo que queda después de un conocimiento, como si fuera aquello que se guarda en la memoria.

También está Pedro de Trabes, alumno o al menos contemporáneo de Olivi, pues repite sus tesis; sólo añade que tiene dudas para distinguir entre intelecto agente e intelecto posible, y para identificar al primero con Dios. Afirma que el hombre, más que por el conocimiento, es excelso por su voluntad, ya que la libertad es la mayor prerrogativa del ser humano.

También vemos a Guillermo de Ware († *c.* 1300), quien, por abandonar el hilemorfismo universal y la teoría del conocimiento como iluminación divina, se separa del bonaventurismo para acercarse al tomismo; también se separa de la escuela de Buenaventura al cuestionar la prueba ontológica de San Anselmo, pues le parece que "Dios existe" es una proposición conocida *per se,* pero que requiere esfuerzo y trabajo. Con todo, sostenía que, al requerir el intelecto de la moción

de la voluntad, ésta era más importante que aquél, y, además, marca la transición al escotismo, pues ya emplea la distinción formal para separar el alma y sus facultades. Sin embargo, identifica las facultades con la esencia del alma, y sigue concediendo la prioridad a la voluntad sobre el entendimiento, hasta el punto de hablar de una extraña *voluntad especulativa*.

Asimismo, tenemos a Ricardo de Mediavilla (*c.* 1249-1302), quien, a pesar de defender las principales tesis bonaventurianas, como la pluralidad de las formas (en su cuestión *Del grado de las formas*), el hilemorfismo universal, la no distinción entre esencia y existencia,[33] la primacía del bien sobre el ser y la verdad, y el conocimiento intelectual del singular, continúa la inclinación al tomismo, como la del anterior, a la que añade la identificación de la iluminación con la obra del intelecto agente, y la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios. Incursionó en la ciencia, y dijo que la velocidad de caída de un cuerpo estaba ligada al tiempo transcurrido y al espacio recorrido, apartándose de Aristóteles, quien decía que más bien estaba ligada a su distancia del centro de la tierra, o su "lugar natural".

A despecho de esos acercamientos al tomismo por parte de la escuela franciscana, Vital du Four († 1327), en contra del Aquinate, negaba toda distinción entre la esencia y la existencia.

En esta parte de la escuela franciscana descuella Roger Bacon (*c.* 1214/1220-1292), nacido en Ilchester, Inglaterra, que estudió en Oxford, bajo el influjo de Grosseteste, y luego en París. Enseñó en Oxford, y en sus escritos principales: *Obra mayor*, *Obra menor* y *Obra tercera (Opus maius, Opus minus* y *Opus tertium*, realizados entre 1266 y 1268) continúa todas las teorías mencionadas del agustinismo franciscano. También escribió *Moralis philosophia*, *Communia mathemati-*

ca, *Communia naturalium*, *Compendium studii philosophiae* (1271) y *Compendium studii theologiae* (1292).

Bacon lleva al máximo la idea de la iluminación divina, ya que, con terminología avicenista, dice que el intelecto agente no es una facultad del alma, sino una sustancia distinta de ella, y separada. Pero no incurre en el averroísmo, según el cual hay un solo intelecto agente separado para todos los hombres, sino que lo identifica con Dios (es el Verbo o *Logos*), que es quien ilumina a los hombres cuando conocen, tesis que nos recuerda a Roger Marston.

De acuerdo con Bacon, Dios reveló la ciencia a través de los hombres sabios y los profetas. La fe no puede ser contraria a la razón, deben encontrar la concordia. Bacon proyecta una enciclopedia del saber.[34] Su visión matematizante, heredada de Grosseteste, le hace invertir el orden del aprendizaje de la cultura, centrada en el *trivium* (gramática, lógica y retórica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), poniendo primero el estudio de las matemáticas, del cual dependería el de la lógica, y la retórica en la moral.[35] La gramática, como ciencia filológica, sería la propedéutica de todas. Por ese matematicismo, da prioridad al modelo de Euclides (axiomático) sobre el de Aristóteles (silogístico).

La matemática estudia la cantidad, y es una ciencia real. La cantidad puede ser discreta (aritmética), continua (geometría), vocal (música) y astral (astronomía). Al ser una ciencia real, es la filosofía primera, y despoja a la metafísica de esta prerrogativa. Es como una ontología general. La física sólo puede tener sentido por la matemática. Para conocer la naturaleza se pueden usar el razonamiento y, sobre todo, la experiencia.[36] En esa revalorización de lo concreto y singular, se anticipa a Escoto y a Ockham. La experiencia y las matemáticas se conectan entre sí y fundan todo saber. Pero la experiencia no es sólo verificación, como en la modernidad, sino

es una certificación, que puede ser externa e interna. También hay una experiencia interna, que llega a lo psicológico y hasta a lo místico.

Para Bacon la moral es la ciencia más importante y perfecta, la que rige a todas, porque rige al hombre. En efecto, todos los saberes se orientan a la perfección del ser humano. Es donde la ciencia se transforma en sabiduría. También aquí se ha desplazado la metafísica, y se ha puesto a la ética en el lugar primordial dentro del campo del saber.[37] Esto es resultado de conceder la prioridad a la praxis. Este cambio de prioridad sacó de su crisis cultural a la sociedad civil y a la Iglesia, y fue el culmen del proyecto enciclopédico de Bacon.

Vemos, pues, el carácter científico de Bacon: demostrativo por la matemática y empírico por la física. En efecto, lo que lo ha hecho más notable fue su insistencia en la experimentación como base del conocimiento científico y filosófico, pero dentro de la idea de la iluminación divina. Por eso su metodología puede verse como una extraña combinación de experimentalismo y de iluminación mística por parte de Dios (esto es, de aristotelismo y agustinismo). Recordemos que ha establecido dos tipos de experiencia, que hay que concordar: exterior e interior. Y también hablaba, en seguimiento de su maestro Grosseteste, de edificar una ciencia general que redujera a principios matemáticos todas las interacciones de los seres corpóreos. En este aspecto de la experiencia científica es muy secundado por su coetáneo San Alberto Magno. Sólo que en este último, a pesar de algunos resabios platonizantes, este empirismo se da ya como una manifestación de la presencia fuerte del aristotelismo en la filosofía escolástica.

Referencias bibliográficas

Alessio, F., *Introduzione a Ruggero Bacone,* Roma, Laterza, 1985.

Bacon, Roger, *Opera hactenus inedita,* R. Steele *et al.* (ed.), Oxford, Oxford Clarendon Press, 1905-1940.

———, *Opus maius,* J. H. Bridges (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1897-1900.

———, *Opus minus, Opus tertium, Compendium studii philosophiae, Moralis philosophia,* E. Massa (ed.), Verona-Zúrich, 1953.

Beuchot, Mauricio, "Semiótica y filosofía del lenguaje en Roger Bacon", *Investigaciones Semióticas,* núm. 5-6, Valencia/Venezuela, Universidad de Carabobo, 1987.

Bettoni, E., *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi,* Milán, Società editrice Vita e pensiero, 1959.

Carton, R., *L'expérience physique chez Roger Bacon,* París, Vrin, 1924.

———, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon,* París, Vrin, 1924.

———, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon,* París, Vrin, 1924.

Echeverría, B., *El problema del alma humana en la Edad Media (Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Vienne),* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941.

Massa, E., *Ruggero Bacone. Etica e poetica nella storia dell "Opus Maius",* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.

Mediavilla, R. de, *Quodlibeta,* Vincentium Sabbium, 1591.

Pérez Estévez, A., *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de París,* Maracaibo, Universidad del Zulia, 1976.

En la orden dominicana también hubo filósofos notables. Por ejemplo, Rolando de Cremona (†1259); Vicente de Beauvais (†1264), que escribió un *Espejo mayor,* resumen del saber de su tiempo; Tomás de Cantimpré (†*c.* 1270), enciclopedista en su *De la naturaleza de las cosas;* Ricardo Fishacre (*c.* 1205-1248), y Roberto Kilwardby (†1279), que escribió un libro intitulado *Del nacimiento de las ciencias (De ortu scientiarum),* muy neoplatónico. Puso obstáculos a la recepción de Santo Tomás, incluso con algunas condenaciones, cuando fue arzobispo de Canterbury; pero San Alberto defendió a su alumno, y fue quien preparó el ambiente para que éste fuera aceptado. También se ha considerado recientemente dominico a Pedro Hispano, autor de el más célebre y usado manual de lógica, los *Tratados,* más conocidos como *Compendios* o *Summulae logicales.* Escribieron otras súmilas de lógica célebres Lamberto de Auxerre y Guillermo de Sherwood o Shyreswood.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "R. Kilwardby y la naturaleza de la gramática", *Medievalia,* núm. 8, México, UNAM, 1991.

———, "Comparación de la retórica con la lógica según Roberto Kilwardby", en *Heterodoxia y ortodoxia medieval,* Concepción Company *et al.* (eds.), México, UNAM, 1992.

D'Ors, Á., "Petrus Hispanus OP, auctor *Summularum*", *Vivarium,* 35/1, Leiden, Brill, 1997.

Hispano, P., *Tractatus, llamados después Summule Logicales,* trad. de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1986.

Kilwardby, R., *De ortu scientiarum,* A. Judy (ed.), Toronto, The British Academy, 1976.

SAN ALBERTO MAGNO, OP (*c.* 1200-1280)

Fue maestro de Santo Tomás, y es el gran asimilador de Aristóteles y sus expositores, tanto griegos como árabes. Inicia los grandes comentarios a las obras aristotélicas. Congrega una apreciable cantidad de conocimientos enciclopédicos correspondientes a su época, pero son tantos que no logra darles perfecta sistematicidad. No obstante, su mérito consiste en haber reunido los materiales necesarios para la síntesis peripatética, el haber purificado en buena parte esos elementos aristotélicos de muchas adherencias platonizantes y musulmanas, aunque ni él mismo logró evitarlas por completo. Por otra parte, no se esclavizó al Estagirita, sino que lo refutó y corrigió en muchos puntos. Fue notable, además, por la estimación que hizo del método experimental. En una palabra, preparó a conciencia la síntesis que habría de realizar su discípulo Santo Tomás. Alberto escribió comentarios a las obras de Aristóteles y exposiciones propias.

VIDA Y OBRA

Alberto de Bollstadt era de origen suevo-alemán, pues nació en la villa libre de Lauingen, sobre el Danubio, en la región sueca perteneciente a la diócesis de Augsburgo, en Baviera. La fecha aproximada de su nacimiento ha sido propuesta alrededor de 1206. Hacia 1223 siguió la carrera de leyes en Padua. Prendado del testimonio y la elocuencia del beato Jordán de Sajonia, ingresó al año siguiente en la Orden

de Predicadores. Estudió en Colonia, y comenzó su labor docente en conventos alemanes desde 1231 (Colonia, Hildesheim, Friburgo, Ratisbona y Estrasburgo). El acontecimiento más importante de su carrera magisterial fue su nombramiento en París, en la facultad de teología, como profesor para el curso de 1240-1241.

Desde 1248 fue regente en Colonia, donde tuvo como discípulo a Santo Tomás de Aquino. En esa época se convirtió en el gran promotor de los estudios aristotélicos. Asumió varios cargos en la orden, defendió el derecho de los mendicantes a la enseñanza y dictó cursos en la curia papal. Desarrolló, pues, su labor intelectual y en 1257 remprendió la docencia en Colonia. Junto con Santo Tomás, trabajó en el plan de estudios para la Orden de Predicadores en el Capítulo de Valenciennes (1259).

En 1260 Alejandro IV lo nombró obispo de Ratisbona pero, vencido por su inclinación al estudio, al año siguiente dejó ese cargo eclesiástico. Por dos años enseñó en la curia papal, ahora con Urbano IV, de 1261 a 1263. Se hizo célebre por su capacidad de resolver casos difíciles con diplomacia. Fue invitado nuevamente a enseñar en París, pero no aceptó la propuesta, aunque intervino contra el averroísmo. En 1274 asistió al segundo Concilio de Lyon. En 1279, la debilidad física y aun de la memoria le hicieron prever el fin. Ese año redactó su testamento. Murió en su propia mesa de trabajo el 15 de noviembre de 1280.

Obras principales suyas son comentarios a los libros aristotélicos, como a los *Predicamentos,* a los *Analíticos Primeros,* a los *Analíticos Segundos,* a los *Tópicos,* a los *Elencos,* a la *Física,* a la *Metafísica,* a la *Ética,* a la *Política* (y a unos "libros de economía"), a los *Meteoros,* al *Del alma,* y a otros del *corpus* aristotélico; a Porfirio, como el *De los predicables,* y a Boecio, como *Sobre los silogismos categóricos;* además, obras científicas

suyas, como *De los minerales*, *De los vegetales*, *De los animales* y *De los movimientos progresivos de los animales*, o filosóficas, como el *Del intelecto y lo inteligible*, *De la naturaleza y el origen del alma*, *De la unidad del intelecto contra los averroístas*, *De las causas y el proceso del universo*, y teológicas, como comentarios a la Biblia, al pseudo-Dionisio, a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, un tratado *De la naturaleza del bien*, una *Suma Teológica* y una *Suma de las creaturas*.

ESPÍRITU CIENTÍFICO

Una de las características principales que han marcado a Alberto es su aprecio por la experiencia o experimentación, precisamente en un tiempo en que no se tenía como lo principal. Siempre estaba adquiriendo algún nuevo dato o confirmando algo que había escuchado o leído. En muchas partes de su obra nos dice: "yo lo observé", "yo hice el experimento", "esto me lo han dicho los expertos". Además, es muy factible que haya trabajado en equipo y que haya organizado grupos de investigación. Hay textos que dan indicio de ello, tales como "uno de nuestros compañeros, experimentador curioso", "uno de nuestros ayudantes", "observado por muchos de nuestros compañeros".

BÚSQUEDA DE LAS FUENTES

La actitud de Alberto fue buscar siempre las fuentes, rastrear los restos del original, aunque fuera de modo fragmentario. Así lo atestigua en su obra de mineralogía, en la que dice que para estos estudios no tuvo a la vista la traducción de Aristóteles, sino que se procuró unos fragmentos, que

buscó afanosamente por muchas partes.[38] Incluso buscó en Grecia, donde la orden dominicana tenía una provincia, y ahí se encontraba un hermano flamenco, Guillermo de Moerbeke, gran conocedor de la lengua griega, a quien Alberto pidió la traducción de varios tratados aristotélicos, entre ellos, algunos que él mismo había encontrado. Alberto, en ese viaje, había hallado algunas obras de Aristóteles hasta entonces desconocidas, entre las que se contaban sus estudios acerca de los animales, a los que añadió comentarios y los comparó con sus propios escritos sobre ese tema.[39] Ya con la nueva traducción, completó los comentarios que todavía faltaban de las otras obras aristotélicas.

Para el estudio de Aristóteles acudió mucho a los comentaristas árabes (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Al-Gacel, Ibn Tufayl y Averroes) y judíos (Costa Ben Luca, Isaac Israeli, Avendauth, Avicebrón y Maimónides). Alberto trató de depurar los escritos aristotélicos de las contaminaciones arábigo-judías y platonizantes, aunque no lo logró del todo, pues su aristotelismo estaba lleno de platonismo.

PRINCIPIOS Y MÉTODO DE LAS CIENCIAS

Pone en la cumbre de todo conocimiento el teológico, por ser éste una participación de la sabiduría divina.[40] Pero lo considera como separado del conocimiento de lo natural, sin llegar a la integración de los dos que hará Santo Tomás. En cambio, en el orden natural es la metafísica el conocimiento supremo; ella establece el objeto y los principios de las ciencias naturales. Y, en el terreno de estas últimas, se muestra atento a la consideración de sus objetos y sus métodos.

San Alberto dice lo que se debe hacer en la ciencia: una progresión inductiva desde el experimento hasta el universal.

[41] Aunque no todas las ciencias tienen este origen, Alberto lo asigna a las más importantes. Es cierto que algunas son formales y proceden deductivamente, o sea, no exigen experimentación, por eso no sostiene que en toda la ciencia se requiera del experimento, pero sí lo tiene por seguro para las técnicas, las ciencias físicas y las disciplinas sapienciales (esto es, la propia metafísica).

También utiliza el establecimiento de hipótesis (que él llama "conjeturas" o *suppositiones*) y su comprobación mediante repetidos experimentos. Después de observar, hay que formular hipótesis en vistas a obtener una ley general. Luego de elaborar las hipótesis, éstas deben ser sometidas a rigurosa contrastación empírica. Las hipótesis dirigen la experimentación, que tiende a verificarlas o falsificarlas. Y aun esto es difícil: "Mucho tiempo se requiere para probar un experimento, de tal manera que no falle; por eso dijo Hipócrates hablando de la medicina: 'la vida es breve, el arte dudoso, el experimento falaz, y el juicio difícil de dar'. Y en verdad, es necesario, para establecer un principio cierto y legítimo, comprobar un experimento, atendiendo a todas las circunstancias".[42]

TRABAJO CIENTÍFICO

Los descubrimientos de Alberto, a pesar de ser numerosos, no pueden equipararse a los que sucedieron después del siglo XVII. Tampoco estuvo libre de cuestiones que ahora nos parecerían ociosas y hasta ridículas. Lo importante, eso sí, es que contribuyó con su método a marcar en su época el sesgo que tomarían las ciencias en el futuro.

En las ciencias biológicas tuvo una gran percepción de lo viviente, y a ello dedicó su atención, aportando al campo de la medicina numerosos inventos, entre ellos el llamado "vaso

de Alberto”, del que se tiene constancia cierta y que era usado en muchos conventos como remedio estomacal, basado en el antimonio. También se le debe un estudio sobre el sueño, y valiosos principios sobre el estudio de los organismos.

En el campo de la botánica realizó minuciosos estudios sobre la flora de los países que tuvo que recorrer. Se ha visto que su obra acerca de los vegetales describe notoriamente la flora del norte de Alemania, y fue tenida como base muy aceptable de investigaciones bastante recientes. Su agudeza en la observación y, sobre todo, en la búsqueda de explicaciones causales fue ya ponderada por Alexander von Humboldt. Además de la clasificación exacta de numerosas plantas no consignadas anteriormente, se tiene gran estima por sus estudios sobre la savia y el influjo que tienen la luz y el calor en el metabolismo vegetal. Son inapreciables sus anotaciones metodológicas, a las que se debe el rigor que alcanza.[43] Es el primero que en Occidente menciona la espinaca.[44] Conoce la mandrágora y sus propiedades. Sabe que si se prepara adecuadamente puede ser un somnífero o un narcótico fuerte que produce anestesia y permite a los médicos efectuar operaciones muy dolorosas. Pero también sabe que tomada sin precaución es un veneno que conduce a la muerte.[45]

La zoología se enriqueció con el trabajo de Alberto. Guiado por su principio de relación o proporción en el mundo animal, lo hizo fructificar sobre todo en el examen de la simetría orgánica. Se nota su inclinación al estudio comparativo en su obra acerca de los animales. La catalogación de éstos procede por orden alfabético, y no se queda en mera descripción, sino que contiene explicaciones, aunque sean rudimentarias. A pesar de sus pocos recursos para la investigación, combate numerosas fábulas, como la de que algunas garzas tienen un solo ojo, y lo hace basándose en la simetría orgánica, lo cual demuestra una vez más su espíritu científico, no

obstante haber sido incapaz de discernir todos los elementos fabulosos corrientes en aquel entonces. Sus aportaciones se centran sobre todo en la explicación de la fecundación de los animales.

En cuanto a la procreación de los animales, se le debe el haber removido una falsa creencia tocante a los peces.[46] Esta observación se le ha contado como un descubrimiento añadido por él a la ciencia. Es el primero en corregir la opinión de Aristóteles de que la anguila se alimenta de lodo.[47] Es también el primero en describir el cuadrúpedo que llamaban "quimera" en ese tiempo, el cual aún ahora recibe el nombre técnico de *Chimera Monstrosa,*[48] y el primero en hablar del oso blanco o polar.[49]

Para tener una idea de sus aportaciones a la física, habría que tomar en cuenta su voluminosa obra de comentario a Aristóteles sobre este tema, en la que estudia los principios del movimiento y de la materia. Su conocimiento avanzado de la técnica de su época le hizo objeto de leyendas. Las más curiosas son las que le atribuyen el haber incursionado en los aparatos mecánicos, especialmente la inverosímil construcción de autómatas (inverosímil porque los menciona poco en sus obras). Nos da, por ejemplo, una descripción de figuras humanas accionadas por principios hidráulicos o que, aprovechando la fuerza del vapor, expulsan el aire dando la impresión de que tocan una flauta, y por ese motivo tales aparatos son usualmente llamados "sopladores", y suelen construirse con la figura de un hombre que soplaba.[50]

De sus estudios físicos obtiene la conclusión de que siempre hay que basarse en la experiencia, y lo que la contradice debe ser revisado.[51] Aplica esto como pidiendo que la propia metafísica se origine en la ciencia natural; pues, en efecto, el entendimiento humano necesita apoyarse en la experiencia sensible primero, esto es, antes de elevarse a la metafísica.[52]

En cuanto a la química, Alberto practicó la alquimia de su tiempo, con los inconvenientes que ello comporta. No obstante, la sobrepasó con mucho, dirigiendo la experimentación a explicar los fenómenos, en lugar de detenerse en la especulación fantasiosa. Esto puede verse incluso en el espurio tratado *De Alchimia* (en el último tomo de la edición de Borgnet), donde se explica la construcción de un laboratorio alquímico y los principios hilemorfistas aristotélicos que parecen apoyar la idea de la transmutación de los metales. Más provechosa sin duda es su obra *De los minerales,* donde clasifica los metales (más de cien) en piedras o rocas, metales y sustancias intermedias.

Se da por seguro que San Alberto fue el primero en conocer el arsénico propiamente como tal,[53] aunque sólo hasta el siglo XVII se lo obtuvo en estado puro. Habiéndolo tratado como piedra, vuelve a tratarlo como un mineral intermedio entre las piedras y los metales, dada la pluralidad de modos en que se puede encontrar.[54]

Cuando intenta clasificar los cuerpos químicos no para en la descripción de los conocidos; encuentra propiedades ignoradas, busca sus causas e incluso descubre por cuenta propia otros cuerpos químicos, como el arsénico, ya mencionado, algunos derivados suyos, el minio,[55] y realiza la obtención del alcohol etílico.[56]

Por lo que hace a la meteorología, consta que presenció en Lombardía un prolongado terremoto, el cual describe con detalle.[57] También refiere que observó cuidadosamente un cometa,[58] cuya aparición se ha logrado fechar con exactitud actualmente.

En el ámbito de la astronomía, es notable en cosmografía su idea de la esfericidad del mundo —ya conocida por algunos griegos—, idea que, según demuestra Mandonnet, per-

sistió en algunos seguidores suyos, sobre todo tomistas posteriores, y tuvo que ver en el descubrimiento de América.

En San Alberto Magno se ve la intención de conjuntar la experiencia y la inteligencia en el conocimiento de las cosas. Comienza a integrar fuertemente a Aristóteles aunque en muchas cuestiones todavía sigue siendo demasiado platónico-agustiniano. San Alberto hace un uso notable del pensamiento de judíos y árabes. Su esfuerzo fue inmenso, pero no logró la síntesis tan equilibrada que construyó su discípulo Santo Tomás de Aquino.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, *El espíritu y la obra de San Alberto Magno,* México, Provincia de Santiago de México, 1978 (Cuadernos Dominicanos, 3).

Cortabarría, A., "Tabla de las citas de Al-Kindi y Al-Farabi en San Alberto Magno", *Estudios Filosóficos,* vol. 2, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, 1953.

Craemer-Ruegenberg, I., *Alberto Magno,* Barcelona, Herder, 1985.

González, D., "El legado intelectual de San Alberto Magno", *Studium,* 5, Madrid, Instituto Pontificio de Filosofía y Teología, 1965.

Libera, Alain de, *Albert le Grand et la philosophie,* París, Vrin, 1990.

Magno, Alberto, *Opera,* A. y E. Borgnet (ed.), París, Vivès, 1890-1899.

———, *Opera,* B. Geyer (ed.), Múnich, Coloniense, 1951.

Mandonnet, P., “Les idées cosmographiques d’Albert le Grand et de Saint Thomas d’Aquin et la découverte de l’Amérique”, *Revue Thomiste,* vol. 1, Bruselas, Descleé de Brouwer, 1893.

Meyer, G., *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980,* A. Zimmermann (eds.), Maguncia, Matthias-Grünewald-Verlag, 1980.

Sturlese, L., “Saints et magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trismégiste”, *Archives de Philosophie,* 43, París, 1980.

Walz, Angeluz, *Studi Domenicani,* Roma, Herder, 1939.

Weisheipl, J., *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

Zimmermann, A., “Albert le Grand et l’étude scientifique de la nature”, *Archives de philosophie,* 43, París, 1980.

———, *Albert der Grosse. Seine Zeit, seine Werk, seine Wirkung,* Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1981.

ESCUELA ALBERTINA

Tal vez no se pueda hablar con toda propiedad de una escuela albertina, porque su discípulo Tomás absorbió en su grupo a muchos de los que simpatizaban con Alberto. Pero la escuela albertina se dio en alguna medida, aunque de manera muy difusa y fue menos vigorosa que la formada por su discípulo. El mismo Alberto, en su vejez, defendió a Tomás —ya fallecido— contra los que lo impugnaban en ese tiempo. Esto puede darnos una idea de la solidaridad doctrinal que impulsó a los discípulos de Alberto, tales como Ulrico de Es-

trasburgo y Juan Eckhart, a integrarse de alguna forma en las filas tomistas. Sin embargo, a veces los unos lucharon con los otros, porque el albertismo era más neoplatónico y el tomismo más aristotélico.

Albertista notable fue Ulrico de Estrasburgo (*c.* 1220-1277), que escribió una *Suma del bien (Summa de bono),* en la que desarrolla la metafísica de la luz. Según Ulrico, Dios es el ser, la causa suprema (eficiente, formal, ejemplar y final) de todo; Él es la luz increada y la belleza, de la cual se derivan la luz y la belleza a todas las creaturas. Las cosas tienen un grado de belleza con arreglo al grado de su participación de Dios. También pertenecieron a la escuela albertina Dietrich de Friburgo y el gran místico Juan Eckhart, con sus seguidores.

En efecto, Dietrich de Freiberg o Thierry de Friburgo (*c.* 1250-1310), además de tratados científicos sobre la luz y el arcoíris, escribió un opúsculo *Del ser y la esencia (De esse et essentia)* y otros textos sobre el intelecto. Tomaba de San Alberto la importancia del intelecto en Dios, de modo que lo puso como origen y fin de todas las cosas. Ese realce del intelecto divino influyó en Eckhart.

Juan Eckhart (*c.* 1260-1328) siguió la escuela albertista, con su predominio del platonismo sobre el aristotelismo. Por eso coloca el intelecto como lo más constitutivo de Dios, incluso antes que el ser *(esse),* a diferencia de Santo Tomás. Muestra mucho respeto por el Aquinate, pero usa la analogía de manera un tanto distinta, a saber, privilegia la analogía de atribución, la más jerárquica, para hablar de Dios y de las creaturas. De esta manera, llega a decir que Dios es propiamente, y las creaturas propiamente no son, como se da la relación de ser entre la sustancia y los accidentes. Por ello fue acusado de panteísta, y tuvo que afrontar un juicio. Pero más tarde se ha visto que eso se debe sólo a lo fuertes y osadas que

son sus expresiones, no tanto al contenido de sus doctrinas. Lo siguieron otros místicos afamados: Juan Taulero, Enrique Susón y Juan Ruysbroeck.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, *La vida y la doctrina del maestro Eckhart,* México, Provincia de Santiago de México, 1982 (Cuadernos Dominicanos, 6).

Bruyne, Edgar de, *Estudios de estética medieval,* t. III, Madrid, Gredos, 1959.

Eckhart, Meister, *Tratados y sermones,* trad. de Ilse M. de Brugger, Madrid, EDHASA, 1975.

———, *Tratados y sermones,* Mauricio Beuchot (ed.), México, Conaculta, 1998.

Saranyana, Josep I., "M. Eckhart y la controversia coloniense (1326)", *Scripta Theologica,* vol. 21, Pamplona, Edisa, 1989.

Stirnimann, Heinrich, *Eckardus theutonicus, homo doctus et sanctus,* Ruedi Imbach, *et al.* (eds.), Friburgo, Universitätsverlag Freiburg, 1992.

Strasbourg, Ulrich de, *La "Summa de bono",* libro I, J. Daguillon (ed.), París, Vrin, 1930.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, OP (1225-1274)

Santo Tomás es considerado como el gran sistematizador de la filosofía en la Edad Media. El más equilibrado y profundo, el más abarcador y ordenador. Hereda de Alberto el ideal de elaborar la filosofía aristotélica para los de su tiempo,

pero no está exento de cosas que integra del platonismo; sin embargo, con más orden y adaptación que su maestro. Su síntesis filosófica es la más lograda y será la más influyente de todas.

VIDA Y OBRA

Nació en Rocasecca, cerca de Aquino, en Italia. Estudió en Nápoles, y entró a la orden de los dominicos. Fue discípulo de San Alberto en París y en Colonia. Después fue profesor en París, en dos ocasiones (lo cual era un privilegio muy raro), así como en la corte papal. Junto con Alberto organizó los estudios de la orden dominicana. Fue un gran escritor, de textos filosóficos y teológicos. Fue poeta y místico. Murió cuando iba de camino al importante Concilio de Lyon.

Escribió comentarios a obras de Aristóteles (total o parcialmente): al *De la interpretación*, *Analíticos segundos*, *Del alma*, *Del cielo*, *De la generación y la corrupción*, *Meteorológicos*, *Del sentido y la sensación*, *De la memoria y la reminiscencia*, *Física*, *Metafísica*, *Ética y Política;* comentó también a Boecio y las *Sentencias* de Pedro Lombardo; asimismo, compuso obras propias (entre las que sobresalen *Del ente y de la esencia*, *De los principios de la naturaleza*, *De las proposiciones modales*, *De las falacias*, *De la eternidad del mundo*, *De la unidad del intelecto*, *Suma contra los gentiles*, *Suma Teológica*, *Sobre el gobierno de los príncipes*, *Del gobierno de los judíos),* así como *Cuestiones disputadas (como De la verdad*, *De la potencia y Del mal)* y *Cuestiones quodlibetales.* Fue el más grande sistematizador del aristotelismo cristiano.

SISTEMA

Tomás aprovecha la filosofía para sus construcciones teológicas. En el ámbito filosófico sigue esencialmente a Aristóteles, añadiendo una multitud de aportaciones originales. Por ejemplo, en metafísica, avanza más allá del compuesto corpóreo que planteaba el Estagirita como dualidad de materia-forma y sustancia-accidentes, estableciéndolo además como compuesto de esencia-existencia (*esse* o acto de ser). El principio fundamental de su sistema es la distinción entre el acto y la potencia o, si se prefiere, entre el ser en acto y el ser cuyo acto se da mezclado con la potencia. Sólo Dios es acto puro: las creaturas tienen su acto mezclado con la potencia en la que éste se recibe. Esto lleva a la otra tesis fundamental de que sólo en Dios la esencia se identifica con la existencia o *esse;* en las creaturas se distinguen realmente ambos componentes. Por esa diferencia tan radical entre Dios y las creaturas, y por otras diferencias entre los mismos seres creados, establece que la idea de ser es analógica, esto es, se atribuye diferenciadamente a cada uno de los modos de ser que se dan en la realidad.

Para el Aquinate, la filosofía tiene como objeto el conocimiento de la realidad toda, saciar aquel deseo que el hombre tiene de conocer, ya aludido por Aristóteles. El hombre tiene que describir en su intelecto el orden del universo.[59] Hay tres aspectos en ese orden o tres subórdenes. El orden que la razón humana no crea, sino que lo encuentra, y es el orden de la naturaleza, del ser real; el orden que la razón crea en sus propios actos, que es el del ser pensado, y el orden que la razón establece en los actos de la voluntad, que es el orden del deber ser. Así, le corresponden las ramas de la filosofía: al primero, la filosofía natural o, más ampliamente, la filosofía real (física, matemática y metafísica); al segundo, la filosofía racional o lógica (analítica, tópica y retórica), y al tercero, la filosofía moral (ética y política). Tomás elabora un sistema,

entendido como pensamiento ordenado, pero no obsesivamente rígido, como el de muchos racionalistas, sino dúctil y fino, integrador y abierto.

LÓGICA

Bajo esta denominación se reúnen varias disciplinas: lo que ahora llamamos semiótica y filosofía del lenguaje, la lógica propiamente dicha, que puede ser la axiomática (la analítica en el sentido aristotélico, tanto de lógica formal como de metodología científica), también la dialéctica (la tópica y la sofística en el sentido aristotélico) y además la retórica. Santo Tomás, al igual que el Estagirita, no privilegian en la práctica la analítica, sino la tópica o dialéctica, que es la que rige la discusión y la cuestión *(quaestio)* escolástica. Todo lo que construye, tanto en filosofía como en teología, está estructurado lo más que se puede en los cánones de la silogística y al servicio de la *quaestio.* Por eso se lo veía como intelectualista y casi racionalista, pero más bien era un pensador muy consciente de las exigencias lógicas del pensamiento filosófico.

En la filosofía del lenguaje trató muchos problemas relativos a los signos y al significado de los términos y de los enunciados.[60] Maneja las nociones usuales de significación (*significatio,* que corresponde a lo que ahora denominamos sentido) y suposición (*suppositio,* que corresponde a lo que ahora llamamos referencia). En lógica, conoce la silogística de Aristóteles (que, según Lukasiewicz, opera como una axiomática, es decir, se basa en axiomas y reglas de inferencia) y la lógica estoica y medieval (que funciona como método de inferencia natural, basada en reglas de inferencia, pero no en axiomas). Cultiva además el aspecto metodológico de la lógica como teoría de la ciencia, según la expuso Aristóteles en

los *Analíticos segundos,* con algunos elementos de la metodología empírica, cultivada por Grosseteste, Roger Bacon y San Alberto Magno.

METAFÍSICA U ONTOLOGÍA

Santo Tomás aplicó ese andamiaje lógico a varios temas metafísicos, que son precisamente los más fundamentales de su sistema. Su aristotelismo se ve muy fuertemente en la metafísica, que es el estudio del ente en cuanto tal, o del ente como ente, en su máxima universalidad.[61] Ella es la ciencia que rige a las demás, porque les presta sus principios y les aclara sus objetos, de acuerdo con lo cual se pueden establecer sus métodos. En esta disciplina se tratan los problemas más abstractos a la vez que fundamentales de la filosofía.

1) Los universales. La solución de Santo Tomás es el realismo moderado. Los conceptos universales son elaborados por el intelecto mediante la abstracción. Naturalmente, y con ser real, sólo existen en los individuos; pero tienen existencia propia, como ideas, en la mente. No obstante, nunca pierden su vinculación con lo individual, de lo que han surgido; tienen, pues, fundamento en la realidad.

2) El concepto de ser. El principal y primordial concepto universal es el del ser.[62] Este concepto es el primero que se forma en la mente, como el ser de las sustancias corpóreas, la esencia de las cosas materiales; sin embargo, comienza siendo en extremo confuso, y se va clarificando a medida que avanzamos en el conocimiento de los seres reales, según su escala jerárquica. El concepto de *ente,* a pesar de que es indefinible, puede caracterizarse como una esencia a la que le compete una existencia *(esse).*

3) Los trascendentales. El ser tiene tres propiedades principales: la unidad, la verdad y la bondad.[63] A veces se añaden a éstas el ser algo y el ser cosa, así como la belleza, que también llega a ser admitida por Santo Tomás como propiedad trascendental. Estas propiedades son lo mismo que el ser o ente, por eso son convertibles o intercambiables con él, pero señalan aspectos diversos del mismo.

4) La analogía del ser. El concepto de *ser* (ya establecido por Aristóteles) no se aplica a todo de la misma manera, no tiene siempre el mismo significado, es decir, no es unívoco sino analógico.[64] Si hay una jerarquía en los seres, la palabra "ser" no se les puede aplicar indistintamente. Si bien en todos hay cierta conveniencia (todos son seres), predomina con mucho la distinción —son diversos tipos de seres. No es el mismo ser el de Dios y el de la creatura (ser por sí y ser por otro), ni el de la sustancia y el accidente (ser en sí y ser en otro), ni el de los mismos individuos según sus especies: hombre, bestia, planta, piedra… A pesar de la distinción, no se pierde la relación de unos con otros, que puede ser doble:

A) de múltiples y diversos seres con uno solo que es el término o cúspide —analogado principal—, lo cual implica una relación vertical, ascendente o descendente, y tenemos la analogía de atribución o de proporción, que, a su vez es doble:

A') extrínseca o por mera denominación, pero no por participación del ser o forma del analogado principal, y

A") intrínseca, o tanto por la denominación como por la participación de la forma del analogado principal. *Esta analogía pertenece en propiedad al concepto del ser.* La segunda relación es:

B) de múltiples y diversos seres entre sí, sin analogado principal, la cual es una relación horizontal, y tenemos la

analogía de proporcionalidad. Ésta puede ser también doble:

B') propia, cuando la proporción es adecuada, y

B") impropia o metafórica, cuando la proporción es remota. *También la analogía de proporción propia puede aplicarse al ente.* Mediante la analogía podemos establecer diferentes aspectos en el seno del ser mismo y aplicarlos a sus inferiores. Los aspectos principales que podemos distinguir son los de lo actual y lo potencial.

Hay que notar que Santo Tomás da otros nombres a estas clases de la analogía (*secundum intentionem, secundum esse,* etcétera), pero hemos preferido los que les da en el Renacimiento su gran seguidor el cardenal Cayetano (Tomás de Vío, 1468-1534), porque son las más aceptadas.

5) Acto y potencia. Heráclito postulaba el movimiento, negando la permanencia; Parménides postulaba la inmutabilidad, negando el movimiento, que significaba el no-ser. Aristóteles añadió un concepto intermedio: el de ser en potencia. Se da un paso del no-ser al ser mediando la potencia. El acto y la potencia son indefinibles, por su carácter de conceptos primerísimos, pero se pueden aclarar por analogía. El acto es la posesión de la existencia *(esse),* o el ejercicio de una actividad, como el que edifica con respecto a lo que posee la facultad de edificar. La potencia, en cambio, es la ordenación al acto.[65] Esta ordenación es doble: activa o pasiva, lo primero como posibilidad de conferir mutación, lo segundo como posibilidad de recibirla. La potencia requiere de un ser en acto para que sea actualizada, esto es, siempre la potencia supone al acto, pero el acto no necesariamente supone a la potencia (como en el caso de Dios, acto puro; sin embargo, en las creaturas van siempre unidos: es un binomio de coprincipios).

6) Esencia y existencia (o acto de ser: *esse, actus essendi*): Es otro binomio de coprincipios, que nunca estuvo claro ni explícito en Aristóteles, pero se encuentra bien definido en Tomás.[66] La esencia es, por una parte, el aspecto formal de una cosa, lo que ella es; por otra parte, es el aspecto potencial de la misma: la esencia de una cosa puede ser entendida sin que necesariamente exista la cosa misma. La existencia *(esse)* es ya el aspecto actual, el acto de ser, con dos aspectos: uno de puro "ser lo que se es" (aspecto formal) y otro de "ser en acto" (aspecto entitativo), que es el que más directamente se relaciona con el binomio acto-potencia, es la acepción de nuestro verbo castellano "existir". Son realmente distintas la esencia y la existencia *(actus essendi),* pero se dan en los seres de manera unida (aunque sólo en Dios se identifican).

7) Sustancia y accidentes. La esencia, a su vez, involucra dos aspectos, esto es, puede ser sustancial o accidental.[67] Tanto los accidentes como la sustancia tienen una esencia, aunque la esencia se dice con mayor propiedad de la sustancia; pues la esencia sustancial significa ser en sí mismo, mientras que la accidental significa ser en otro (y ese otro es la sustancia correspondiente). Así pues, la sustancia es lo que da cohesión y sustento a los accidentes; los accidentes son afecciones de la sustancia, tales como la cantidad, la cualidad, el lugar, el tiempo, la relación, la acción, la pasión, la situación y el hábito. Como son coprincipios, la sustancia y los accidentes nunca existen separadamente.

8) Las cuatro causas. Causa es aquello de lo que depende un ente en su ser y su devenir o hacerse.[68] Aristóteles asignaba cuatro causas a todo ente, dos causas intrínsecas y dos extrínsecas. Las intrínsecas son la material y la formal; la materia es la potencialidad de ser cualquier cosa —sin ser todavía ninguna—, según la determinación actualizadora de la forma. La forma consiste en lo que es la cosa misma. Las ex-

trínsecas son la final: la perfección a la que tiende el ser y el devenir de la cosa, y la eficiente: lo que origina el ser y el devenir de la cosa. A la causa final se ordena la formal, a ésta la material, y la eficiente dispone a la material de acuerdo con la formal, y a las dos de acuerdo con el fin, por lo que el eficiente mismo está ordenado a la causa final, que recibe con justeza el nombre de "causa de las causas".

FÍSICA O COSMOLOGÍA

Tomás sigue muy de cerca a Aristóteles en la física, que es el estudio del ente móvil, que después se estudiará como ente dotado de automovimiento (vegetales, animales y hombre), en la biología, la botánica y la antropología o tratado del alma. Pero en la física se examinan los principios de los movimientos o cambios, tanto sustanciales: la generación y la corrupción, como accidentales: cualitativo, cuantitativo, local, etcétera. El cambio o mutación, al igual que en el Estagirita, supone una materia prima, una forma sustancial y una privación (de las formas, que son las que se reciben y se dejan en la mutación). En contra de la escuela franciscana, Tomás rechaza las razones seminales o formas nativas, así como la pluralidad de las formas en el compuesto y el hilemorfismo universal. Por eso es importante el estudio de la materia y la forma según él.

En efecto, para el Aquinate, en seguimiento de Aristóteles, la sustancia y los accidentes constituyen la forma de los cuerpos. Todo cuerpo está compuesto de otro binomio de coprincipios: la materia prima y la forma sustancial.[69] La materia es el aspecto potencial: la pura potencialidad de ser algo. La forma es el aspecto actual: es lo que actualiza, determina y distingue a la materia. La materia es indeterminada, y se de-

termina gracias a la forma, que le confiere el ser y la unidad. La materia, que es pura potencia, no existe por sí sola, sino unida a la forma. Por otro lado, el principio de individuación en los cuerpos es la materia determinada por la cantidad *(signata quantitate).*

TEOLOGÍA NATURAL

Asimismo, Santo Tomás sistematiza las pruebas de la existencia de Dios que se habían dado de una forma u otra anteriormente. Sólo excluye el argumento ontológico de San Anselmo, por considerar que pasa indebidamente del ser pensado al ser real. Es decir, rechaza el proceso *a priori,* que parte de lo pensado a lo real, y adopta, a partir de lo sensible, el proceso *a posteriori.* Lo hace en las famosas cinco vías, de modo que conduzcan a un Ser inteligente y Personal, aunque no las considera como pruebas contundentes, sino plausibles, y como *preambula fidei.* Tales cinco pruebas o vías son las siguientes.[70]

1) Por las mutaciones o movimientos de los seres, que exigen un Primer Motor; en efecto, vemos que todos los seres que se mueven son movidos por otro; pero la serie de los motores no puede ser infinita, pues en una serie infinita no hay principio ni fin ni medio, y no llegaría el influjo motor a ningún ente; luego tiene que haber un tope en esa serie de motores, esto es un Primer Motor, al cual llamamos Dios.

2) Por la exigencia que todo efecto tiene de una causa, hasta llegar a una Causa Primera; en efecto, por definición todo efecto tiene una causa; pero la serie de las causas no puede ser infinita, pues de otro modo no llegaría el influjo causal a ningún ente; luego tiene que haber un tope en esa serie de causas, a saber, una Causa Primera, a la que llamamos Dios.

3) Por la contingencia de los seres naturales, que exigen un Ser Necesario; en efecto, todos los seres que vemos son contingentes, esto es, comenzaron a ser en el tiempo, hubo un tiempo en el que no existieron; pero no pueden constituir una serie infinita, sino que exigen un ser necesario que haya existido siempre, del cual depende su existencia y es la razón de ella; luego hay un Ser Necesario, al que llamamos Dios.

4) Por los grados de perfección de los seres, que deben de llegar a un Ser Absolutamente Perfecto; en efecto, vemos que los seres se disponen según una jerarquía de perfección, a saber, el vegetal es más perfecto que el mineral, el animal que el vegetal y el hombre que el animal; pero esa serie exige un tope, que es el más perfecto de todos; luego existe un Ser Absolutamente Perfecto, al que llamamos Dios.

5) Y por el orden del cosmos, que exige un Ordenador.

Estas mismas pruebas nos dan un conocimiento racional aproximado de los atributos de Dios.[71] Vemos en ellas que se trata del máximo ser, esto es, del Ser Subsistente *(ipsum esse subsistens);* es, asimismo, un ente perfecto, acto puro y actividad creativa; por ello es un Dios creador, lo cual lo hace omnisapiente y omnipotente; eso lo presenta como increado, eterno, simple y absoluto; pero también nos hace considerarlo como providente, lo cual lo muestra como bueno y amoroso. Con su providencia, Dios sabe sacar bien del mal; aunque no puede querer el mal, sino sólo permitirlo dentro del orden dispuesto por su gran sabiduría. Todo ello manifiesta a un ser personal, superior a toda persona creada que pueda ser conocida. Y, ya que la persona es lo más perfecto que vemos en la creación, Dios tiene que ser personal, pero de manera mucho más perfecta que el hombre. Finalmente, así como es el origen de todo, Dios es también el fin universal, al que marchan todas las creaturas, principalmente el hombre, que lo hace con conciencia y libertad.

En cuanto al ser humano, Santo Tomás dice que está constituido por un cuerpo y un alma, los cuales se relacionan entre sí como materia y forma (también los presenta como dos sustancias incompletas que constituyen una sustancia completa, teniendo esa relación de materia y forma); pero difiere de Aristóteles en que el alma es inmortal (ya que es simple), por lo que tiene un carácter de más perfecta con respecto al cuerpo (que es compuesto y perecedero). Para el origen del alma no acepta ninguna preexistencia ni traducianismo, sino creacionismo, esto es, el alma es directamente creada por Dios en el hombre, pero ésta sigue un desarrollo de acuerdo con las etapas de su gestación.

En el hombre hay un nivel vegetativo, un nivel sensitivo y un nivel racional; sin embargo, no hay tres almas, pues Santo Tomás se opone a la pluralidad de las formas defendida por los franciscanos, y sostiene que hay una única forma sustancial en los seres corpóreos y compuestos.[72] Ésta es la forma superior, que alcanza a realizar las funciones de los niveles inferiores. Así como el alma sensitiva, en los animales, basta para hacer las operaciones de la vida vegetativa y de la sensación, así el alma racional en el hombre es suficiente para hacer las operaciones vegetativas, sensitivas y racionales. De este modo, el alma racional es la forma sustancial del cuerpo humano. Y con ello también presenta la unión del cuerpo y del alma no como mera yuxtaposición (agustinismo), sino como unidad natural. El alma es la forma sustancial, y no está a su vez compuesta de forma y materia, como en el hilemorfismo universal de los franciscanos. Asimismo, el alma se distingue realmente de sus potencias, vegetativas, sensitivas (los

sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto, y los internos: sentido común, fantasía, cogitativa o juicio sensitivo, y memoria sensitiva), apetitivas (sensibles, como las inclinaciones y la facultad del movimiento voluntario) y las intelectivas (intelecto y voluntad).

El hombre tiene, pues, conocimiento y voluntad, pero el primero de alguna manera prevalece sobre la segunda,[73] ya que nada puede quererse si no se conoce; por ello se le llamó a Santo Tomás "intelectualista", en comparación con el voluntarismo preponderante de los maestros franciscanos. La libertad es la armonización del entendimiento y la voluntad, pues la voluntad no puede discernir el bien del mal (o el bien mayor del bien menor), sino que esto sólo le compete al intelecto, y la verdadera libertad es la que va hacia el bien mayor, nunca hacia el bien menor. Además, la libertad del hombre se armoniza con el influjo que Dios pueda tener sobre él, esto es, la premoción que Dios ejerce con su gracia sobre el hombre no anula la libertad de este último.

GNOSEOLOGÍA

El proceso del conocimiento comienza por los sentidos, los cuales no son mera ocasión, sino causa, del conocimiento. Ellos nos dan la especie *(species)* sensible o dato sensorial; después ella, por abstracción, llega a ser especie inteligible o concepto. De los cinco sentidos externos (tacto, vista, oído, gusto, olfato) el dato sensible pasa a los cuatro sentidos internos (sentido común, memoria sensitiva, imaginación, cogitativa), y de ellos el intelecto agente depura la imagen y la entrega al intelecto posible o paciente, que la lleva a su máxima abstracción, la cual es el concepto o idea.[74]

La abstracción puede ser total (del todo) o formal (de la forma). La primera es la abstracción del universal con respecto a los particulares, y es el universal lógico, como “hombre” respecto de Pedro, Juan y Pablo. La segunda es la abstracción de lo formal con respecto a las condiciones individuantes de la materia; no es, pues, una abstracción lógica, sino real, y tiene tres grados:

A) físico, en el que se prescinde de la materia indivi dual;

B) matemático, en el que se prescinde de la materia general, que es la corporeidad, y sólo queda la extensión, la cantidad, la medida y la figura, y

C) metafísico, en el que se prescinde de todo tipo de materia, aun de la extensión, y sólo queda lo puramente universal y abstracto.

En esa modalidad abstracta, en la inteligencia/razón se realiza el concepto, el cual forma parte del juicio y el juicio forma parte del raciocinio. Este último puede ser inductivo o ascendente desde lo particular a lo universal, o deductivo, que va a la inversa. Son el análisis y la síntesis. Con eso se completa el proceso del conocimiento. Así, vemos que, en antropología filosófica o psicología racional, Santo Tomás explica el conocimiento intelectual en su relación con los sentidos y la imaginación (necesidad de la imagen) y en su propio funcionamiento (distinción entre entendimiento activo y pasivo explicados como algo individual, en contra del entendimiento agente separado y universal de Averroes), y aclara, además, la teoría de la abstracción y sus grados.

ÉTICA Y POLÍTICA

Por otra parte, el Aquinate corrige la ética eudemonista (orientada a la felicidad) de Aristóteles, y la centra en la *perfección* racional (alcanzar el último fin, que es Dios), de la que se deriva la felicidad. Para Tomás, la vida moral del hombre implica el acto libre, y se estructura de acuerdo con las virtudes aristotélicas (prudencia, templanza, fortaleza y justicia). La perfección del hombre (en lo que se alcanza la felicidad) es la vida virtuosa. Hay una dinámica muy especial entre la ley y la virtud, pues la ley es más que nada una guía para desarrollar la virtud, la cual es la que de hecho da forma a la vida moral; por ello la ley y la virtud no están reñidas, sino que se complementan. Hay una ley eterna, que es el orden dispuesto por Dios según su sabiduría; también una ley natural, que es reflejo de la anterior, y una ley positiva, que debe reflejar a esta última.[75] La razón práctica tiene sus propios principios y, así como en la razón teórica el primer principio es el de no contradicción, en la práctica el primero es el de buscar el bien y rehuir el mal. Los principios prácticos y morales están en la sindéresis *(synderesis)* o hábito de dichos principios. Mediante la epiqueya *(epeikía)* se aplican a los casos concretos.

La virtud de la justicia es la que mejor conecta al hombre con la comunidad o sociedad, pues es la que más ayuda a realizar el bien común. El gobernante de la sociedad tiene que velar para que el bien común tenga prevalencia sobre el bien particular; por eso el gobierno más justo será el que de verdad ayude a procurar ese bien común y a velar por su cumplimiento. La realización del bien común conforme a la razón es en el fondo lo que constituye la ley natural (que plasma en la naturaleza la ley eterna de Dios); todas las demás leyes positivas tienen que ir encaminadas a ese mismo fin, pues de otra manera se autodestruyen, ya que la ley que sea injusta no es ley.

La justicia, que es la consecución del bien común, es la clave de la vida social o política. Santo Tomás tiene el mérito de haber incorporado la política aristotélica a la agustiniana en el pensamiento medieval, en el que predominaba esta última. El hombre es por naturaleza social, por lo que vive en un estado, y la autoridad es una exigencia de ese estado. Como mejor forma de gobierno propone la monarquía, pero permanece abierto, como Aristóteles, a un régimen mixto, según la circunstancia de cada país.[76] La monarquía es entendida como el gobierno de uno solo, y debe ser bueno, para que se oponga a la tiranía, que es el mal gobierno de uno solo. El Aquinate admite la oposición al tirano, cuando la lucha contra él tiene ciertas condiciones y ventajas. También acepta la servidumbre, que era el sustituto medieval de la esclavitud, y aunque sigue a Aristóteles (que la consideraba algo natural), Tomás no la ve como algo natural, sino como algo que resulta de la institución política; de manera natural, todo hombre es libre y no sujeto a otro.

SÍNTESIS

Santo Tomás opera la síntesis más completa y acabada de la filosofía medieval. Se nota su equilibrio mental en la adecuada proporción de todas sus partes dentro de la totalidad que las abarca. Es un todo analógico, dinámico y vivo. Es una noción de sistema vivo y actuante, que queda abierto para incorporar verdades de otros sistemas a lo largo de la historia, no un sistema cerrado y dogmático, sino que se va criticando y probando al paso de la experiencia en el tiempo, abierto siempre a cualquier enriquecimiento que provenga de la búsqueda y hallazgo de la verdad.



Aquino, Tomás de, *Opera Omnia,* Roma, Leonina, 1882.

———, *Opera Omnia,* Roma, Marietti, 1920.

———, *Suma de teología,* Madrid, BAC, 1990.

———, *Opúsculos filosóficos selectos,* Mauricio Beuchot (ed.), México, SEP, 1986 (Col. Cien del Mundo).

Beuchot, Mauricio, *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás de Aquino,* México, IMDOSOC, 1989 (2ª ed., corregida y aumentada, 2002).

———, *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino,* Salamanca, San Esteban, 2004.

Brennan, Robert E., *Psicología tomista. Análisis filosófico de la naturaleza del hombre,* trad. de Efrén Villacorta, Madrid, Morata, 1960.

Bussa, Roberto, *Index Thomisticus: Concordantia prima,* Roma, IBM Italiana, 1981.

Chenu, Marie D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* París, Vrin, 1954.

Copleston, Frederick C., *El pensamiento de Santo Tomás,* trad. de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1969.

Cruz Cruz, Juan, *Ontología del amor en Tomás de Aquino,* Pamplona, Universidad de Navarra, 1996 (Cuaderno de Anuario Filosófico, 31).

Forest, Aimé, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin,* 2ª ed., París, Vrin, 1956.

García López, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden,* Madrid, Cincel, 1985.

Gilson, Étienne, *Santo Tomás de Aquino,* trad. de Nicolás González, Madrid, Aguilar, 1964.

Lobato, Abelardo, *et al.* (eds.), *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy,* Valencia, Edicep, 1994.

Ramírez, Santiago M., *Doctrina política de Santo Tomás,* Madrid, Instituto Social León XIII, 1952.

Sanguinetti, Juan J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás,* Pamplona, EUNSA, 1977.

Schmidt, Robert W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

Sigmund, Paul E., *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics,* Nueva York, Norton, 1988.

Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre,* París, Universitaires Fribourg Suisse, 1993.

Vanni Rovighi, Sofia, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino,* Milán, Vita e Pensiero, 1972.

Weisheipl, James A., *Santo Tomás de Aquino: vida, obras y doctrinas,* trad. de Frank Hevia, Pamplona, EUNSA, 1995.

ESCUELA TOMISTA

La escuela de Santo Tomás, o de los tomistas, desgajada de la de San Alberto, o de los albertistas, tuvo mucha vida junto con esta última. Entre los tomistas descollaron los dominicos REGINALDO DE PRIVERNO († *c.* 1290), amanuense o secretario de Tomás; RAMÓN MARTÍ, catalán (*c.* 1230-1284), de quien se dice que pidió al Aquinate la *Suma contra los gentiles,* para sus polémicas con los musulmanes; BERNARDO DE TRILLA (*c.* 1240-1292); TOMÁS DE SUTTON (*c.* 1250-1315), que defendió al Aquinate contra Duns Escoto en su *De la pluralidad de las formas;* HERVÉ NATAL (1250/1260-1323), que también lo

defendió mucho, pero es más ecléctico que tomista, pues no sigue a Tomás en la distinción esencia-existencia, usa dos vías para la existencia de Dios —la de las causas eficientes y la del ser supremo— y pone como principio de individuación no la materia, sino la causa eficiente y la esencia completa con los accidentes; Tolomeo de Lucca (*c.* 1245-1326), que terminó el *De regno* o *De regimine principum,* desde el capítulo iv del libro ii hasta el final del libro cuarto, y Gil de Lessines; los agustinos Egidio Romano (o Gil de Roma, 1243/1247-1316), que parece exagerar la diferencia entre esencia y existencia —como entre dos cosas completamente separables la una de la otra— y en política defiende la postestad temporal del papa —siendo que Santo Tomás había distinguido claramente entre Iglesia y Sociedad—; Jacobo de Viterbo (*c.* 1255-1307/1308), discípulo del anterior y que trata de suavizar esa diferencia entre esencia y existencia, y Agustín Triunfo (1243-1328); también el maestro secular Pedro de Alvernia (†1304), de la facultad de artes de París, aunque a veces duda si el principio de individuación está por la parte de la materia o de la forma.

Una actitud ecléctica se nota en Enrique de Gante (*c.* 1217-1293), profesor en París, que sigue una tendencia agustiniana, pero en ciertos puntos se acerca al tomismo. Contra Egidio Romano, niega la distinción real entre esencia y existencia. Propone una distinción intencional, intermedia entre la real y la de razón, y que dará origen a la *distinctio formalis ex natura rei* escotista. Ecléctico fue también Godofredo de Fontaines (†*c.* 1306), que discrepa de Enrique de Gante y es más fiel al tomismo. Pero se aparta de Santo Tomás precisamente al no querer distinguir esencia y existencia en el ser creado. En el tema de la pluralidad de las formas se le ve dubitativo, y no llega a ser plenamente tomista, ya que acepta en el hombre el alma y además la forma de corporeidad.

Otro tomista muy importante fue San Vicente Ferrer (1350-1419), que sobresalió en lógica *(Tratado de las suposiciones dialécticas),* en ontología *(De la unidad del universal)* y en filosofía política *(Tratado del cisma).* Fue un gran filósofo del lenguaje, y muy notable en teoría de la argumentación, tanto por su destreza lógica como por su competencia retórica. También se han señalado influencias tomistas en la *Divina comedia,* de Dante Alighieri.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "La polémica en torno a la distinción de la esencia y la existencia entre Enrique de Gante y Gil de Roma", *Revista de Filosofía,* vol. 8, Buenos Aires, 1993.

———, *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer,* Valencia, Ajuntament de Valencia, 1995 (Colección Sant Vicent Ferrer).

Ferrer, Vicente, *Tratados filosóficos,* trad. de Vicente Forcada, Valencia, Provincia Dominicana de Aragón, 1987.

Gand, Henri de, *Les Quaestiones in librum de causis attribués à Henri de Gand,* John P. Zwaenepoel (ed.), París, Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

Paulus, Jean, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique,* París, Vrin, 1938.

Suárez, Gregorio, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas,* El Escorial, Imprenta del Real Monasterio de El Escorial, 1949.

Hubo una importante corriente averroísta (esto es, seguidora del filósofo hispano-árabe Averroes) a la que tocó a Santo Tomás combatir de una manera singular. Los averroístas sostenían que hay un solo entendimiento agente para todos los seres humanos (con lo cual negaban la inmortalidad personal); que hay una doble verdad (una para la filosofía y otra para la teología, lo cual no era propiamente tesis de Averroes, sino interpretación de Boecio de Dacia); sostenían también la eternidad del mundo y su producción por una serie de intermediarios, aunque todos eran eternos y se habían producido simultáneamente. Llegaban al panteísmo, con lo cual establecían el determinismo absoluto y la ausencia de libertad en el hombre, con la consecuente negación de la responsabilidad moral.

Uno de los expositores de ello fue Sigerio de Brabante (*c.* 1240-1286), que escribió unas *Cuestiones sobre el alma intelectiva* y unas *Cuestiones sobre la metafísica;* aunque se le ha adjudicado la teoría de la doble verdad, no la sostiene, sino que, cuando la razón se opone a la fe, asigna la verdad a la segunda,[77] pero a veces da a entender que la verdad trasciende las dos esferas. En todo caso, sostiene que el conocimiento lo confiere a los intelectos humanos, pasivos, el intelecto agente único y separado, a la manera de Averroes.

Otro fue Boecio de Dacia († 1284), discípulo de Sigerio y que escribió *De los modos de significar* —donde hace corresponder los *modi significandi* a los *modi cognoscendi* y éstos a los *modi essendi,* esto es, que el lenguaje refleja el pensamiento y la realidad—, *Del sumo bien* y *De la eternidad del mundo;* en esta última obra intenta demostrar que hay acuerdo entre la fe y la razón en cuanto a ese problema; en efecto, la filosofía no puede probar que el mundo no haya sido eterno, o que

haya comenzado; pero, por una causa superior, el cristiano admite que el mundo fue creado, con lo cual, al colocarse en un orden distinto, no hay desacuerdo entre la filosofía y la teología. También muestra proclividad al averroísmo Juan de Sécheville, en su tratado *Sobre los principios de la naturaleza.*

El averroísmo latino se prolongó en el siglo XIV gracias a Juan de Jandun (†1328), que además del intelecto agente universal ponía un sentido agente o *sensus agens* para todos los hombres; Marsilio de Padua (1280-1343), que en su *Defensor de la paz* se opone al papa Juan XXII y defiende a Luis de Baviera, con lo cual sostiene una nueva concepción de la filosofía política, que niega el poder temporal a la Iglesia; Juan de Baconthorp (†1348), que veía al intelecto agente como Dios —lo cual no es propiamente averroísta—, y Pedro de Abano (*c.* 1275-1315), que más bien era astrólogo y que veía al cristianismo como otra más de las religiones. En el XV perdura sobre todo por Pablo de Venecia o Véneto (1369-1429), que fue un lógico destacado.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought", en *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue,* R. H. Popkin (ed.), Dordrecht, Kluwer, 1996.

Brabant, Sigerus de, *Écrits de logique, de morale et de physique,* Bernardo C. Bazán (ed.), Lovaina, Publications Universitaires, 1974.

Jolivet, Jean, "Grammaire et langage selon Boèce de Dacie", *Le Moyen Age,* núm. 2, Bruselas, 1970.

Nardi, Bruno, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano,* Milán, Dante Alighieri, 1921.

Steenberghen, Fernand van, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant,* Bruselas, Palais des academies, 1938.

———, *Maître Siger de Brabant,* Lovaina, Université de Louvain, 1977.

Venetus, Paolo, *Logica parva,* trad. de Alan Perreiah, Múnich, Philosophia Verlag, 1984.

JUAN DUNS ESCOTO, OFM (*c.* 1266-1308)

Escoto es uno de los sistematizadores del agustinismo franciscano. Más aristotélico que San Buenaventura, pero sin llegar al aristotelismo de San Alberto y Santo Tomás, Escoto se caracteriza por su aguda crítica a las posiciones de los escolásticos en general y, en especial, de Santo Tomás. La gran agudeza que desplegó en sus minuciosas críticas le valió el apelativo de *Doctor Sutil.* Y también porque encontraba una distinción más fina donde nadie la veía. Estudiaremos sobre todo los puntos doctrinales en los que se aparta del Aquinate.

VIDA Y OBRA

Nació en Duns, Escocia, entre 1265 y 1266. Ingresó en 1281 a la orden franciscana. Hizo estudios en Oxford, Cambridge y París. Empezó a enseñar en Cambridge en 1300; luego enseñó en Oxford, hacia 1301-1302, y después pasó a enseñar a París, de 1302 a 1304. En todos esos lugares con gran éxito. En París, en 1305, obtuvo el grado de maestro. Volvió a su docencia en Oxford hacia 1306. En 1307 se le encuentra en Colonia, donde muere al año siguiente. Murió muy joven, a los 43 años, lo cual impidió que realizara una

sistematización más acabada. Por su agudeza fue llamado *el Doctor Sutil.*

Dejó dos comentarios de las *Sentencias:* el *Opus oxoniense,* también llamado *Ordinatio,* el cual es la fuente principal de su pensamiento y se llama así por haber sido organizado y redactado por el propio Escoto en Oxford, y el *Opus parisiense,* conocido también como *Reportata,* recibe esos nombres por haber sido registrado por sus alumnos de París. Tiene además comentarios a Aristóteles, como las *Cuestiones sobre la Metafísica,* y otras obras, entre las que sobresalen el *Del primer principio* y las *Quaestiones quodlibetales.*

SISTEMA

El principio fundamental o punto de partida de su sistema es la distinción entre el ente finito y el ente infinito (y no, como en Tomás, el ente en potencia y el ente en acto); claramente se ve que parte de la distinción entre la creatura y Dios. Escoto reduce el campo de la filosofía y deja muchas cuestiones para la teología. Varios de los atributos divinos no son alcanzables por la razón, sino por la fe; lo mismo la inmortalidad del alma. Pero no cae en el escepticismo ni en la teoría de la doble verdad, como se ve en su teoría del conocimiento.

GNOSEOLOGÍA

Lo primero que se conoce no es la esencia de las cosas materiales, esto es, algo universal, sino el singular en sí mismo, al menos en esta vida, es decir, en el presente estado del hombre como viandante *(viator);*[78] así, mientras que para

Santo Tomás la intuición sensible es la que conoce el singular y la intuición intelectual la que conoce lo universal, y el individuo sólo puede conocerse por reflexión o conversión a las imágenes particulares *(reflexio sive conversio ad phantasmata),* para Escoto hay una captación intelectual del singular, esto es, una intuición intelectual directa (no reflexiva) del mismo. Esa intuición capta la "estoidad" *(haecceitas)* de la cosa, la cual es su última determinación individual.[79] Pero lo hace a través de la captación de una naturaleza común *(natura communis)* que hay en la cosa individual; esta naturaleza común no es de suyo ni individual ni universal (como decía Avicena de la esencia), pero es la que nos brinda el conocimiento de lo universal. Con todo, ese conocimiento intuitivo inicial (de la cosa singular) es todavía confuso, y se explicita o aclara por el proceso del conocimiento conceptual, cada vez más abstracto y fino. El conocimiento intelectual del singular puede ser intuitivo o abstractivo, esto es, en presencia del objeto (percibiéndolo) o en ausencia de él (recordándolo o imaginándolo).

Escoto cuestiona las especies cognoscitivas (esos receptáculos de los contenidos noéticos) que introducía el aristotelismo tomista, tanto las especies sensibles como las inteligibles; las acepta para el presente estado del hombre, pero Dios podría hacer que fueran superfluas. Asimismo, a diferencia de Tomás, que hace a la inteligencia algo pasivo frente al objeto, Escoto le atribuye cierta actividad.[80] Ella se construye los conceptos universales, que va disponiendo y ordenando en las diferentes ciencias. Y, como todo se reduce a la intuición intelectual, solamente se puede aceptar como cierto lo que se pueda demostrar reduciéndolo a una proposición inmediatamente evidente. Esto será exagerado por los nominalistas, para los que la única proposición evidente será el principio de no contradicción, y será muy poco lo que admitan que se reduce a él de modo inmediato.

Escoto no toma en cuenta la iluminación divina para el conocimiento, privilegiando aquí el aristotelismo sobre el platonismo agustiniano. Pero sólo es aristotélico en apariencia; el recurso a lo sensible únicamente es necesario a consecuencia del pecado original; el intelecto por su esencia podría tener intuición intelectual del ser y de las naturalezas comunes. Concibe la naturaleza común como Avicena, a saber, como indiferente a la universalidad y la individualidad, por lo que la abstracción no consiste en trascender las condiciones individuantes del objeto, sino en revestir su naturaleza de esa modalidad de lo universal.

Escoto dice que podemos acceder a la metafísica porque el concepto más abstracto es el del ser, el cual nos permite abarcar todas las cosas. Y este concepto del ser en cuanto ser es por naturaleza el objeto propio del intelecto, aunque para su estado actual dicho objeto sea la naturaleza *(quidditas)* de la cosa sensible. Rechaza la analogía del ser, sobre todo como la formulaba Enrique de Gante, seguidor de Santo Tomás, y lo pone como unívoco.[81] Ese abarcamiento de todas las cosas que hace tiene que ser idéntico a todas las que caen bajo él. Aceptar una intuición intelectual para los individuos y, principalmente, de las naturalezas comunes y del ser, es un resabio platónico que se ha quedado en el sistema escotista.

ONTOLOGÍA

En el caso de los universales, Escoto es, en ciertos aspectos, menos realista que Tomás, pero, en otros, es más realista que él. Para alejarse de las ideas platónicas, sostiene que las esencias son posteriores al pensamiento de Dios, y en ese sentido es menos realista que el Aquinate. Pero lo es más cuando dice que, después de producidas, las esencias están en

las formas de las cosas, como *naturalezas comunes,* y en ellas tienen virtualmente la misma indiferencia para lo singular que para lo particular.[82] Así, al aceptar esa virtualidad universal en los individuos, admite que hay una universalidad en las cosas no sólo en potencia, como Santo Tomás, sino ya con cierto acto. En el individuo no únicamente se da una universalidad en potencia, que el intelecto llevará al acto, en el concepto, sino que se da en él por derecho propio, y el intelecto no hace más que captarla. Ciertamente tiene una unidad menor que la del individuo, pero tiene unidad, lo cual hace que no sea el individuo, sino la naturaleza común, la que sea el fundamento del universal. Además, el mayor universal, que es el concepto de ente, no es análogo, como para el Aquinate, sino unívoco, según ya se dijo.

Y no sólo se aparta Escoto de Tomás por el rechazo de la analogía del ser y la admisión de la univocidad para ese concepto tan propio de la metafísica, sino en otras cosas. El punto de partida de su metafísica —y, en el fondo, de su filosofía —, en lugar de ser la distinción acto-potencia, como en el Aquinate, es la distinción finito-infinito, esto es, la de la creatura y Dios (lo cual nos recuerda a Avicena).

Escoto tiene una postura formalista, en el sentido de que admite en las cosas (genéricas, específicas e individuales) ciertas realidades, formalidades o grados de ser intermedios entre lo propiamente real y lo de razón. Por eso, además de la distinción real (entre cosas que pueden existir por separado) y la distinción de razón (entre cosas formalmente idénticas), admite una intermedia: la distinción formal por la naturaleza de la cosa (*distinctio formalis ex natura rei* o *a parte rei,* entre cosas formalmente distintas pero incapaces de existir por separado). Así se distinguen, por ejemplo, los atributos del ser, los de Dios, las facultades del alma, el género y la diferencia específica. A lo cual añade la no distinción real entre esencia

y existencia en los entes creados,[83] cosa en la que se aparta de Santo Tomás, que sólo a Dios adjudicaba la identidad de su esencia y su existencia.

COSMOLOGÍA

Escoto profesa el hilemorfismo aristotélico,[84] pero en la línea que hemos visto surgir de Avicebrón y pasar a San Buenaventura y la escuela franciscana. Por ejemplo, sostiene el carácter actual (al menos en cierta medida) y no sólo potencial de la materia prima; en efecto, si la materia ha de ser un elemento constitutivo de los cuerpos, tiene que ser algo positivo, pues de otro modo sería una nada, y así no puede recibir una forma ni intervenir en un compuesto.[85] En cuanto al principio de individuación, no lo coloca en la materia misma sino en la última de las formas que componen la cosa, la cual recibe el nombre de *haecceitas* (que se puede traducir como "estoidad" o "el hecho de ser esta cosa"). Ella es la última formalidad de la cosa, y la hace distinguirse de las demás de su especie.

ANTROPOLOGÍA

Escoto admite la pluralidad de las formas en el hombre; por ejemplo, en él no se da el cuerpo como materia y el alma como forma del cuerpo, sino que en este último también se da la forma de corporeidad *(forma corporeitatis)*.[86] Así, en el hombre hay dos formas: la de corporeidad y el alma racional. A pesar de sostener la univocidad del conocimiento de lo que entra en la filosofía, restringe el campo filosófico, por ejemplo, a no poder demostrar racionalmente la inmortalidad del

alma —a diferencia de otros, como el mismo Tomás, que lo aceptaban— y lo reserva a la revelación.[87] Por otra parte, la unión del alma y del cuerpo no es inmediata, de manera hilemórfica, como en Santo Tomás, sino que, antes del alma, hay en el cuerpo una forma esencial que es la forma de la corporeidad.

Escoto se distingue, además, por su voluntarismo, esto es, por la prioridad que da a la voluntad sobre la inteligencia en el actuar moral del hombre, al igual que en la consecución de la felicidad o fruición.[88] También en la acción ética la voluntad es superior a la inteligencia; esto se ve en que juzga que la ley proviene de la voluntad, no de la inteligencia del legislador. Ciertamente el intelecto es causa de la volición, pues nada se quiere si antes no se conoce; pero es causa solamente ocasional o accidental. Así, no es que deseche la inteligencia o razón, sino que le interesa dar el primado a la voluntad. Resalta la libertad, la cual está más por parte de la voluntad que de la inteligencia, al contrario de Tomás; por ejemplo, la libertad divina sólo está restringida por las leyes lógicas (no puede hacer contradicciones) y por los dos primeros preceptos del decálogo (amar a Dios y no jurar su nombre en vano); todo lo demás lo puede cambiar según su arbitrio. Claro que no se trata de un Dios arbitrario, porque es sabio, pero su voluntad está por encima de todo.

TEOLOGÍA NATURAL

Escoto tiene un planteamiento de las pruebas de la existencia de Dios muy diverso del que hace el Aquinate; por ejemplo, no considera viable la que procede por el movimiento o mutación de las cosas y, además de las pruebas por la necesidad de un primer ser en la serie de las causas eficientes y

finales, y en el orden de la perfección.[89] Aunque no es exacto decir que revive el argumento de San Anselmo, se acerca a él, con su prueba de un primer principio en el orden de perfección de los seres, uno de perfección infinita.[90] Es decir, relega las pruebas *a posteriori* y privilegia la prueba anselmiana, *a priori;* sólo que, según Gilson, trata de hacerla lo más *a posteriori* que sea posible. Si se acepta que Dios es posible, tiene que ser necesario y, por lo mismo, existente. Vemos aquí un paso lógico que ha hecho célebre a Escoto: es válido pasar de la posibilidad a la actualidad e incluso a la necesidad. Escoto parte no del ente contingente, como Tomás, sino, como Avicena, del ente posible, que exige un ser necesario que sea su causa; esa causa es infinita, y es en lo que más precisamente se distingue de las creaturas.

Además, como observan Gilson y Merino, lo que interesa a Escoto es llegar a un ente infinito. Escoto busca un ente infinito. Si lo hay, será Dios. Por ello la infinitud es el atributo principal de la divinidad. Dios es una causa infinita, porque contiene infinitos efectos, aunque no los pueda realizar simultáneamente (pues Aristóteles rechaza la infinitud actual o simultánea). Es, además, intelecto infinito: conoce todo, incluso los entes posibles.[91] Hay, además, una unidad de la esencia divina, pero los atributos divinos son diferentes, y tienen una distinción formal, basada en los nombres con que los designamos.

En cuanto a la naturaleza de Dios, Escoto duda de que podamos conocer racionalmente algunos de sus atributos, como la omnipotencia. Asimismo, al igual que en el hombre, en Dios la voluntad es más importante que el intelecto. La creación brotó de un acto completamente libre. Sin embargo, esa libertad y esa omnipotencia no admiten que Dios pueda hacer algo contradictorio o absurdo. Por otra parte, el conocimiento de lo espiritual (de Dios y el alma) es muy limitado.

En este sentido, aunque Escoto profesa la univocidad entre Dios y las creaturas, da la impresión de ser fideísta y un tanto escéptico en cuanto al intelecto, algo que preludia a Ockham y los nominalistas.

ÉTICA Y POLÍTICA

Escoto aborda el acto moral compaginando la ley de Dios y la voluntad humana en la libertad. La voluntad es completamente libre, y el entendimiento le presenta los objetos que puede elegir.[92] Además, la libertad será la sede de la fruición que el hombre puede alcanzar de Dios. La ley es aceptada racionalmente, por la deliberación, pero puede ser rechazada por la libertad humana. Así se acata la ley natural y la ley divina, que hacen vivir en sociedad y que se dan en la conciencia.[93] La ley está orientada hacia el bien de todos. En una sociedad perfecta no habría necesidad de que un hombre obedeciera a otro. Pero, dada la imperfección de nuestras sociedades, existe la autoridad y aun la servidumbre. Por naturaleza, todo hombre es libre; pero, por el pecado, existe esa institución en la sociedad, dada su imperfección.[94]

SÍNTESIS

Aunque en muchas cosas privilegia al aristotelismo, Escoto prefiere a Platón por encima de Aristóteles, apoyándose en Avicebrón, corregido a la luz de Avicena. Sobre todo, aun cuando sacrifica muchas tesis agustinianas, su construcción sistemática se da en el espíritu del agustinismo, que fue muy de los frailes menores. Con ello construye una síntesis de índole platónica que podría llamarse *formalismo.* Fue el filósofo

y teólogo por excelencia de la orden franciscana, y al que se adoptó como guía.

Referencias bibliográficas

Bettoni, Efrem, *Duns Scoto, filosofo,* Milán, Vita e Pensiero, 1966.

Beuchot, Mauricio, "Algunas consideraciones sobre la sustancia en la metafísica de Juan Duns Escoto", *Diánoia,* 36, México, UNAM, 1990.

Duns Escoto, Juan, *Opera,* París, Vivès, 1891 ss.

———, *Opera,* Ciudad del Vaticano, Comissio Scotistica, 1910 ss.

———, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto,* ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1965 ss.

———, *Tratado del primer principio,* trad. de Alfonso Castaño, Madrid, Sarpe, 1985.

Gilson, Étienne, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales,* París, Vrin, 1952 [traducción al español: *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales,* EUNSA, 2007].

Iammarrone, Luigi, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo,* Roma, Miscellanea Francescana, 1996.

Manzano, Isidoro, *Estudios sobre el conocimiento en Escoto,* Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 2000.

Merino, José A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico,* Madrid, BAC, 2007.

Miralbell, Ignacio, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto,* Pamplona, EUNSA, 1994.

Oromí, Miguel, “El ser y la existencia de Dios en Escoto”, *Pensamiento,* vol. 15, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1959.

Wolter, Allan B., “The Realism of Scotus”, *The Journal of Philosophy,* 6, Nueva York, 1964.

ESCUELA ESCOTISTA

A esta escuela pertenecieron Guillermo de Alnwick (*c.* 1275-1333), que comentó las *Sentencias,* dejó un *De esse intelligibile* y aclaró muchos puntos de Escoto, lo defendió de adversarios pero también lo criticó en algunos puntos; Hugo de Newcastle, Walter de Chatton (*c.* 1258-1343), que enseñó en Oxford y residió en Aviñón, contra Ockham defiende la realidad de los universales en las cosas y las especies cognoscitivas, pero no usa el término *haecceitas* para la individuación, y Walter Burleigh o Burley (1274/1275-1344), que enseñó en Oxford, París y Toulouse. Entre sus muchas obras sobresale una que se llama *De las vidas y costumbres de los filósofos* (*De vitis et moribus philosophorum,* antecedente de las historias de la filosofía), y en oposición a Ockham escribe una intitulada *De la pureza del arte lógica.* Defiende muchas posturas agustinianas, pero también comparte doctrinas terministas (si no es que nominalistas), en las que se ve su acendrado talante de lógico y filósofo del lenguaje. Igualmente pertenecieron a la escuela escotista Francisco de Meyronnes (1288-1328), que comentó *La ciudad de Dios,* de San Agustín, y las *Sentencias,* de Pedro Lombardo, también desarrolló una teoría de las *rationes formales* y tomó parte en la polémica sobre la pobreza franciscana; Nicolás de Lira (†1340); Juan de Bassoles (†1347), defendiendo la omnipotencia divina, sostuvo que Dios podía haber hecho infinitos mundos diferentes;

Juan de Ripa (†*c.* 1357); Antonio Andrés (*c.* 1280-1320); Francisco Eiximenis (*c.* 1340-1409), que destacó en retórica, y Pedro de Candía (*c.* 1340-1410), que nació en Creta (cuando era veneciana). Fue franciscano y escotista más o menos fiel. Enseñó teología en París de 1378 a 1381 y en Pavía. Fue obispo y papa, en 1409, con el nombre de Alejandro V. Como filósofo comentó las *Sentencias* y discutió acerca del conocimiento de los futuros contingentes. Dio un repunte al platonismo, tan realista, a pesar del predominio de los nominalistas. Decía seguir a Platón, pero entendía que las Ideas estaban en la mente divina. Fue realista en cuanto a los universales, y su platonismo lo expresó con lenguaje escotista.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "La semántica de Walter Burleigh", *Discurso,* año 2, vol. 8, México, cch-unam, 1985.

Meyronnes, François de, *Disputatio (1320-1321),* J. Barbet (ed.), París, Vrin, 1961.

Ripa, J. de, *Quaestio de gradu supremo,* A. Combes *et al.* (eds.), París, Vrin, 1964.

Saranyana, José Ignacio, y Ana de Zaballa Beascoechea, "Francesc d'Eiximenis OFM (*c.* 1330-1409)", en *Joaquín de Fiore y América,* Pamplona, Eunate, 1991.

Uña Juárez, Agustín, *La filosofía del siglo xiv. Contexto cultural de Walter Burley,* Madrid, El Escorial, 1978.

RAMÓN LLULL, OFM (1232/1233-1316)

Otro filósofo franciscano notable fue Raymundo Lulio o Ramón Llull, mallorquín, atento a las influencias árabes y ju-

días, pero combatió mucho el averroísmo. Trató de representar con figuras geométricas los conceptos universales, haciendo con éstas diferentes combinaciones; esta arte combinatoria, que le valió ser tomado como uno de los precursores de la lógica matemática e incluso de la cibernética, recibía de él el nombre de "arte magna". Llull intentó aplicarla a la demostración racional apodíctica de los misterios de la fe, de modo que pudiera convencerse de manera contundente a los no creyentes. Sin embargo, aprendió a ser tolerante en materia de divergencia religiosa, en un tiempo en que no se practicaba esa virtud; por eso es considerado como uno de los adalides del diálogo ecuménico entre diferentes religiones.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "El sentido del dolor en la hermenéutica mística de Ramon Llull", en *Religión y sufrimiento,* I. Cabrera y E. Nathan (comps.), México, UNAM, 1996.

Bonner, Anthony, *Ramon Llull,* Barcelona, Empúries, 1991.

Colomer i Pons, Eusebio, *L'actualitat de Ramon Llull,* Barcelona, Universitat Ramón Llull, 1994.

Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull,* Valencia, Castalia, 1977.

Garcías Palou, Sebastián, *Ramón Llull en la historia del ecumenismo,* Barcelona, Herder, 1986.

Llinares, Armando, *Ramon Llull,* Barcelona, Ediciones 62, 1990.

Llull, Ramón, *Obras literarias. Libro de caballería, Blanquerna, Félix, Poesías,* Miguel Batllori *et al.* (eds.), Madrid, BAC, 1948.

———, *Antologia filosòfica,* Miguel Batllori (ed.), Barcelona, Laia, 1984.

———, *Antología,* Mauricio Beuchot (ed.), México, Conaculta, 1996.

———, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento,* Barcelona, Planeta/De Agostini, 1996.

DECADENCIA DE LA ESCOLÁSTICA

Los siglos XIV y XV se ven agitados por diversos conflictos políticos y religiosos, que van minando la unidad y universalidad de la cultura cristiana. Como en el ámbito de la filosofía no hay ya grandes personalidades, pugnan las "grandes escuelas" derivadas de ellas; en todo se apaga la originalidad y se cae en la erudición rebuscada. Se pierden de vista los problemas y se centra la atención en las soluciones, que se comentan y discuten sin término. Las discusiones se tornan agresivas y alcanzan las nimiedades, por lo que la dialéctica, que podía beneficiarse de esas polémicas, llega a ser alambicada e insustancial. Se vuelve al aprecio de lo individual y concreto (ciencias empíricas), del que se desprende la revalorización del devenir (atención a la temporalidad, a la historia), pero siempre en detrimento de la fuerza abstractiva que caracteriza a la metafísica. La principal manifestación de tal estado de cosas será el nominalismo.

EL NOMINALISMO

En este ambiente de dialecticismo vuelve a surgir con fuerza el problema de los universales. Continúan las tres opciones tradicionales: realismo exagerado, nominalismo o verbalismo

y realismo moderado. Pero triunfa la solución nominalista, que recibió matices muy variados y las más de las veces perfiles imprecisos. Desde un conceptualismo como el de Ockham y la mayoría, hasta un verbalismo tan extremo como el de John Mair. Hubo varios preparadores del nominalismo, por ejemplo Enrique de Harclay (*c.* 1270-1317), que tiene una postura intermedia entre el realismo escotista y el nominalismo ockhamista, ya que el universal es obra del entendimiento, y es el individuo percibido confusamente, y Jacobo de Metz, OP (†1308), el cual se opone a Santo Tomás en la distinción de la esencia y la existencia, y en el problema de la individuación (no es la materia, sino la forma); pero los principales precursores fueron los dominicos Durando de Saint Pourçain, Roberto Holkot y Juan Crathorn (†*ca.* 1335), así como el franciscano Pedro Aureolo; curiosamente, tratan de recuperar el agustinismo platonizante, pero incurren en la negación del realismo de los universales y de las especies cognoscitivas, con todas las consecuencias que ello acarrea. El principal de todos fue Guillermo de Ockham.

DURANDO DE SAINT POURÇAIN, OP (1270/1275-1334)

Este dominico enseñó como bachiller sentenciario en París de 1307 a 1312, año en que se graduó de maestro. Enseñó después en Aviñón y fue obispo de Limoux, de Le Puy y de Meaux, donde murió. En 1326 estuvo en una comisión que juzgaba varias proposiciones de Ockham. Se apartó de Santo Tomás en muchas cosas, como se ve en las tres redacciones que hizo de su comentario a las *Sentencias.* No se puede decir que sea nominalista, pero prepara el terreno para Ockham. Parece defender el agustinismo frente al aristotelismo tomis-

ta. Por su espíritu tan crítico y empírico, Hawkins lo llamó "el Locke medieval".

Durando adopta un espíritu de economía conceptual. En filosofía se opone mucho al argumento de autoridad, así sea el de Aristóteles.[95] Este principio le hace negar la distinción entre la esencia y la existencia, entre la sustancia y los accidentes (son solamente modos suyos), y entre el alma y sus potencias. Concede a la materia una entidad propia, pero no la ve como principio de individuación; las cosas son individuales por el mismo hecho de existir.[96]

Todo se basa en la experiencia, y no hay distinción entre lo sensible y lo inteligible. Sólo existe lo individual, y es conocido directamente por la inteligencia. Por ello sobran las especies inteligibles y el intelecto agente. Los universales son sólo conceptos comunes que surgen de la reflexión del intelecto. La relación se reduce a un ser de razón.[97] Como se ve, ya contiene muchas tesis que serán peculiares de los nominalistas.

ROBERTO HOLKOT, OP (†1349)

Roberto Holkot fue un dominico que enseñó en Cambridge. Criticó a Ockham, pero aceptó también tesis nominalistas. Tuvo un empirismo muy fuerte, que le hacía decir que no podemos conocer los seres incorpóreos más que por revelación. De Dios no podemos decir nada seguro, pues no lo conocemos directamente. Por eso hay una lógica de lo natural y una lógica de la fe, que es racional, pero con principios distintos.[98] Adjudica a Dios una omnipotencia absoluta; todo lo hace por su libre voluntad. Por eso Dios puede hacer un mundo mejor. En cuanto al principio de causalidad, dice que sólo podemos asegurar con probabilidad que un fenómeno

sigue a otro, no que uno sea causa del otro. Ya se ve el escepticismo que caracterizará a la escuela de los nominales.

PEDRO AUREOLO, OFM (*c.* 1280-1322)

Este franciscano (natural de Gourdon, Aquitania) fue discípulo de Escoto en París (1304); sin embargo, se opuso a sus doctrinas. Después de ser profesor, Aureolo fue arzobispo de Aix (1321) y murió en Aviñón. Escribió un *Tratado de los principios de la naturaleza* (*c.* 1314), un comentario a las *Sentencias* y varias *quaestuones quodlibetales.* Aunque se formó en el escotismo, es independiente, más crítico que sistemático. Se anticipa a Ockham, quien dice que lo había leído, pero sólo superficialmente.

De acuerdo con Pedro Aureolo, todas las cosas poseen forma, y algunas de ellas semejanza *(similitudo).* Esta última es la que nos permite agruparlas en clases. El concepto es la presencia intencional de una cosa que ha quedado representada en la mente. Se la llama *forma specularis,* la cual es una impresión que viene de fuera, y nos da el mismo objeto singular con conocimiento directo (lo cual hace inútiles la especie impresa y la especie expresa del tomismo). El conocimiento del singular es más claro que el de especies y géneros. El conocimiento intuitivo del singular, tanto sensorial como intelectual, nos da un objeto existente, pero Dios bien puede crear un conocimiento apariencial que nos parezca existencial. Ese resaltar el conocimiento intuitivo del singular sobre el abstractivo del universal, da la prioridad a la experimentación. En efecto, la experiencia es el origen y el criterio de conocimiento. Pero Aureolo mezcla su empirismo con un intelectualismo muy fuerte. Insiste en el principio de economía conceptual.

Para Aureolo la intelección de la cosa singular es directa, como la sensación; pero no se ve la cosa en sí misma, sino en su representación intencional. Distingue entre sensación y entendimiento, y aun entre el intelecto agente y el posible, pero niega la abstracción. Los universales no tienen subsistencia, y sólo recogen semejanzas de las cosas. Únicamente se conoce lo aparente o accidental, no lo profundo o esencial, de manera parecida a la distinción de Kant entre fenómeno y noúmeno. De todas maneras, el conocimiento de lo individual es más perfecto que el de lo universal, porque éste es más confuso. Su nominalismo incipiente tiene como base su distinción entre objeto existente y objeto conocido, así como su aseveración de que no conocemos el objeto como existente en la realidad, sino sólo como inmanente a la conciencia.[99] Por ello los universales sólo existen en el intelecto, no en nada de la realidad.[100] Sin embargo, a diferencia de Escoto, admite la potencialidad de la materia, y dice que la inmaterialidad del alma no se puede demostrar. En cuanto a la existencia de Dios, piensa que es clara para todos, y, en todo caso, para su prueba acepta el argumento ontológico. Además, considera que Dios es absolutamente omnipotente.

También puede señalarse, como antecedente del nominalismo, a Gerardo de Bolonia (†1317), que fue general de su orden carmelita, y decía que el universal resulta de una concepción confusa del singular; además, la individuación no es obra de la materia, sino de la forma. Igualmente aparece Guido Terreni (†1342), catalán, otro carmelita, quien veía el universal como fundado en una semejanza, la cual era una relación real, pero que no era otra cosa sino la captación confusa del individuo. Vemos asimismo a Guillermo Farinier, que negaba todo fundamento al universal.

Aureolus, Petrus, *Scriptum super primum sententiarum,* Eligius M. Buytaert (ed.), Roma / Nueva York, Franciscan Institute, 1952-1956.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa, *Durando di S. Ponziano. Elementi filosofici della terza redazione del "Commento alle Sentenze",* Florencia, La Nuova Italia, 1969.

Holkot, Robertus, *In* IV *libros Sententiarum,* Fráncfort, Minerva, 1967.

Michalski, C., "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle", *Bulletin Internationale de l'Academie Polonaise des sciences et lettres,* Cracovia, 1922.

Pourçain, Durand de, *In Petri Lombardi sententias theologicas commentarium,* Nueva Jersey, Gregg Press, 1964.

Teetaert, A., "Pierre Auriol", en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. XII, París, Letouzey et Ané, 1931.

Vignaux, P., "Nominalisme", en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. XI, París, Letouzey et Ané, 1931.

GUILLERMO DE OCKHAM, OFM (*c.* 1285-1349)

Seguidor de Escoto, Ockham lleva, sin embargo, muchas de sus tesis a exageraciones e incluso a desviaciones. Radicaliza el criticismo escotista, y llega a un fuerte escepticismo en metafísica. Ataca el realismo platonizante y defiende el conceptualismo, aunque siempre se le ha considerado como uno de los nominalistas más célebres de la historia, junto con Abelardo (que también era propiamente antirrealista, más que nominalista, y hubo nominalistas más radicales que

ellos). Pero, dado ese nominalismo, conceptualismo o terminismo, y ese escepticismo metafísico, Ockham se refugia en la lógica formal y en las ciencias experimentales o positivas.

VIDA Y OBRA

Nace en el condado de Surrey, hacia 1285. Estudia en Oxford desde antes de 1309 hasta 1315. A partir de ese año enseña allí, como bachiller bíblico, y en 1317 como bachiller sentenciario. Era bachiller formado *(baccalaureus formatus)* o *inceptor*, y como tal enseña hasta 1324, y, ya que fue el grado más alto que alcanzó —es decir, no llegó al grado de *magister*, seguramente por la oposición de varios maestros—, se le denominó el *Venerabilis Inceptor*. En 1328 critica al papado, tomando el partido de los Espirituales, franciscanos disidentes que buscaban la pobreza perfecta. Se le cita a un tribunal eclesiástico en Aviñón, pero se refugia con el emperador Luis de Baviera, enemigo del papa, primero en Pisa y luego en Múnich, en 1329. Defiende el imperio contra el papado. Desde 1328 había sido excomulgado y, cuando muere el emperador (1347), procura la reconciliación con la iglesia y con la orden, pero muere en 1349, sin que se sepa si la alcanzó.

Entre sus escritos se hallan algunos de lógica, como la *Expositio aurea* (llamada así en la edición del s. XV), que contiene comentarios a la lógica aristotélica, y la *Suma de lógica*, que fue de lo más completa; otros de física, como la *Exposición de los libros de la Física*, las *Summulae in libros Physicorum* (sólo pudo redactar un fragmento), y varios opúsculos. Tiene además obras teológicas como la *Ordinatio* o comentario al lib. I de las *Sentencias*, así como siete *Quodlibeta* y el *Tratado de la praedestinación*. En filosofía política y jurídica sobresalen su *Obra de los noventa días (Opus nonaginta dierum)*, el *Brevilo-*

quium de potestate papae. Y el *De imperatorum et pontificum potestate.*

LÓGICA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Ockham fue gran cultivador de la lógica formal y de la filosofía del lenguaje de las Súmulas, de una manera nominalista, lo cual le aleja de la metafísica. Busca la simplificación, lo que hizo hablar de "la navaja de Ockham", consistente en no multiplicar los entes más allá de lo necesario (por ejemplo, desecha las distinciones intermedias, y sólo conserva la real y la de razón). Defiende una semántica extensionalista, lo cual le permite desarrollar una poderosa lógica formal, con mucho sentido de la sintaxis.

Ockham es el gran lógico del medioevo, y también tiene un notable aprecio por la experimentación; pero ambas cosas (lo formal y lo empírico) se ven bastante desconectadas entre sí en su actitud filosófica, de modo muy parecido al de los positivistas lógicos recientes. Por ese formalismo y ese empirismo relega tanto la metafísica. Siguiendo a Escoto, Ockham dice que solamente es demostrable lo que se puede reducir a alguna proposición evidente, como el principio de no contradicción; pero, exagerando a Bacon y yendo más allá de Escoto, añade como demostrable lo que se pueda probar por la experiencia. Ese ideal logicista —de reducirlo todo al primer principio— hará que sea muy poco lo que se pueda demostrar. Y ese ideal empirista hará, como dice Gilson, que la escolástica empiece a disolverse, aun antes de que se logre esa ciencia experimental en la modernidad.

En el lado de la filosofía del lenguaje, Ockham es el campeón de los llamados "terministas", esto es, los que se dedicaban a estudiar las propiedades de los términos *(proprietates*

terminorum), que al poco tiempo fueron todos los lógicos nominalistas. Los términos tenían por sí mismos la propiedad de la significación (o sentido) y, dentro del enunciado, tenían suposición (o referencia). La suposición podía ser material (metalingüística o referida a las palabras) y formal (referida a las cosas). La formal recibía varias subdivisiones, pero principalmente la natural (referida a naturalezas o esencias) y la accidental, que se subdividía en simple, o de carácter *intensional* (se refería a esencias o a conceptos), y la personal o particular, que era la que tenía un carácter *extensional* del significado (se refería sólo a individuos). Los nominalistas como Ockham se caracterizaban por rechazar la natural, ver la simple como puramente intencional o mental, y por privilegiar mucho la personal.[101]

GNOSEOLOGÍA

Si Escoto cuestionaba las especies cognoscitivas como mediadoras entre la facultad cognoscitiva y el objeto conocido, Ockham las rechaza;[102] a semejanza de aquél, concede demasiada actividad al intelecto en la construcción de sus objetos, y, al igual que él, divide el conocimiento en intuitivo y abstractivo.[103] Se da un conocimiento directo o intuitivo del singular, tanto por parte de los sentidos como del intelecto. El conocimiento intuitivo aprehende, así, la existencia o no existencia de la cosa. Después, el conocimiento abstractivo capta, incluso en ausencia de la cosa, el contenido esencial de la misma, primero como singular y luego obteniendo lo universal. En efecto, el singular es cognoscible en sí y por sí mismo. No necesita de un concepto universal. De ese modo, la abstracción nos da sólo un concepto subjetivo de esa cosa singular, y lo pone como signo de ésta.

Por consiguiente, los conceptos son signos o términos mentales; los universales son hechos por la mente (concediéndole esa actividad que le asignaba Escoto y le negaba Tomás), pero no les corresponde nada fuera de ella, en la realidad. Son representaciones más debilitadas que los conceptos particulares; de hecho, son términos comunes, o nombres, con cierta significación y suposición, esto es, con sentido y referencia, lo cual les permite predicarse de muchos;[104] su sentido son los conceptos y su referencia son las cosas, y nada más. Dada la prevalencia del término y sus propiedades lógicas (significación y suposición) para esta escuela nominalista, ella recibió el nombre de terminista.

Además, Ockham promueve, a semejanza de Roger Bacon, la experimentación y la inducción. El conocimiento inductivo es el que nos da la universalidad de las leyes de la naturaleza. Se basa en la intuición del singular, pues en ella se captan las notas esenciales de la cosa; con ello no se necesita repetir observaciones, sino que en la captación de un solo hombre entendemos lo que es el hombre: animal racional.

ONTOLOGÍA

Para Ockham lo único real son los individuos, que existen aislados;[105] por ello, la cuestión de la individuación es un falso problema, la cosa se individualiza por sí misma, es individual de suyo. En su ontología del singular, éste no tiene esencia, porque eso sería tener algo universal en él. Y, ya que el individuo no tiene esencia, el problema de la distinción entre esencia y existencia es falso. Sólo se da el individuo como tal; en todo caso, la esencia de una cosa es su misma existencia. La esencia de una cosa es la misma cosa individual, y no tiene nada en común con las esencias de las otras cosas.

Los universales son, pues, meros signos de la comunidad de las cosas (entre ellas hay una comunidad de signo: *universale est signum plurium).* Son conceptos subjetivos, esto es, sin un fundamento objetivo en la realidad. Y, por el hecho de que también las ideas de sustancia, de causa y otras de la ontología son conceptos subjetivos, la metafísica se ve relegada al ámbito de la creencia, casi al de la fe, por un agnosticismo intelectual. A favor de Escoto, y contra Tomás, Ockham sostiene que el ente es unívoco.[106] Nuestro franciscano muestra, pues, desconfianza hacia los universales y se refugia en el conocimiento empírico.

El objeto de la metafísica, para Ockham como para Aristóteles, es el ente; pero, como disciplina, no es unitaria: puede tener varios objetos. Además, profundizando la vertiente escotista, Ockham dice que el ente es unívoco. Su concepto es el mismo para todos los seres. Niega la distinción entre esencia y existencia, también entre sustancia y accidentes, y la misma noción de causa no le parece clara, ni la eficiente ni, menos, la final. El concepto unívoco del ente es el que interesa a la metafísica. Pero es un concepto que se forma a partir de lo sensible, por la experiencia. La ontología o metafísica no desaparece en el pensamiento de Ockham, pero se ve reducida a su mínima expresión.

Puesto que simplifica las distinciones con su "navaja", y considera que toda distinción implica separabilidad,[107] Ockham elimina la distinción de razón, que admitía Tomás, y también la formal, que añadía Escoto. Por eso rechaza la mayor parte de las composiciones establecidas por los escolásticos: entre esencia y existencia, sustancia y accidente, relaciones y fundamentos, formas sustanciales subordinadas, formalidades escotistas, etcétera. Cree que la experiencia sólo justifica como distintas a la materia y la forma sustancial, al alma vegetativa-sensitiva y el alma intelectiva, a los actos

conscientes de conocimiento y los de apetito. Las demás son sólo distinciones de razón, que no valen nada, como las que se dan entre la sustancia y los accidentes, y entre los efectos y las causas, entre los cuales hay sólo relación de concomitancia. Como se ve, esto empuja al agnosticismo o escepticismo.

TEOLOGÍA NATURAL

Ockham piensa —radicalizando la postura de Escoto— que la existencia de Dios es casi indemostrable filosóficamente (por depender de conceptos abstractos y del principio de causalidad), y que sus atributos son completamente indemostrables (pues su naturaleza íntima se sustrae a toda distinción); las pruebas filosóficas de ellos no tienen valor concluyente,[108] sólo probable. La prueba por el primer motor no es demostrativa, porque el ángel, el alma y lo pesado se mueven por sí mismos, con lo cual la proposición de que nada se mueve sin un motor no es evidente en sí misma. La que procede por la causa eficiente debería ser sustituida por la de un primer conservador del universo; pues la de la serie de causas habla de cosas potenciales, mientras que el conservador es algo actual.

En cuanto a los atributos de Dios, como la unidad, que no es evidente, son sólo probables y puede haber muchos seres divinos, causas de muchos mundos o universos. La misma debilidad se ve en el conocimiento de los demás atributos, que más bien aceptamos por fe. Asimismo, Ockham resalta, con la escuela franciscana, la omnipotencia de Dios, excepto para las cosas contradictorias, que no puede hacer ni con su *potentia absoluta* y, mucho menos, *ordinata* (que es la que dispuso el orden actual de las cosas), a las que recurre continuamente para poner sus ejemplos.

COSMOLOGIA

Ockham reduce la filosofía natural con su "navaja", y elimina las entidades que no son distintas o separables. Así, elimina la cantidad, el movimiento, el tiempo y el lugar, pues son relaciones que se reducen a la misma sustancia de la que dependen y a la que caracterizan. Y su insistencia en la experimentación, en la línea de su hermano de hábito Roger Bacon, lo lleva a minar la física aristotélica y a preparar el camino para la nueva física, la que surgirá en el renacimiento y la modernidad.

ANTROPOLOGÍA

Ockham ve, en seguimiento de Escoto, al hombre como compuesto de materia y forma de corporeidad, de un alma vegetativa-sensitiva y un alma intelectiva. La existencia, la naturaleza y la inmortalidad de esta última sólo pueden conocerse y aceptarse por la fe. Puesto que el único conocimiento cierto es el de la intuición, y dado que el alma no es objeto de experiencia ni de intuición intelectiva, el conocimiento de la sustancialidad del alma, de sus características esenciales y de su inmortalidad, nos es inalcanzable por la razón.

En el plano del conocimiento en general, así como no hay especies sensibles ni inteligibles, tampoco se requiere la distinción entre intelecto agente e intelecto posible. La antropología filosófica de Ockham es voluntarista: no sólo la voluntad es la principal de las facultades, sino casi identificable con la esencia misma del alma. O, si se prefiere, ya que la inteligencia y la voluntad no son distintas de la sustancia del alma, pierde todo sentido la cuestión de la supremacía de cualquie-

ra de ellas y la libertad es lo más propio del hombre, como de Dios.[109] La naturaleza humana es así porque Dios lo ha querido, pero Él podría cambiarla si quisiera. Por eso la "naturaleza humana" tiene sólo un valor relativo al Creador.

ÉTICA Y POLÍTICA

Como consecuencia de lo anterior, Ockham considera que en moral no hay cosas buenas o malas en cuanto tales, sino dependiendo de la voluntad de Dios legislador, el cual puede modificar sus preceptos;[110] es decir, dependen no de su inteligencia, sino de su voluntad. Esto ya se veía en Escoto, y Ockham solamente lo hace más radical. La voluntad de Dios es absoluta, y está por encima de su intelecto. Puede ordenar todo lo que no encierre contradicción.[111] Por eso casi no queda lugar para una moral natural o ética filosófica, sino sólo para la que ha revelado Dios, el legislador absoluto, lo cual nos muestra un voluntarismo divino muy fuerte. Así desaparece la ley natural como ley que puede conocerse a través del estudio de la naturaleza del hombre, porque Dios puede cambiar esa naturaleza.

El nominalismo ockhamista quitaba las esencias universales y los arquetipos divinos, y con ello no quedaba freno para la voluntad omnipotente de Dios, que todo lo somete a su arbitrio. De manera paralela, en la política, Ockham exalta el regalismo más absoluto, consecuente con su idea de que la ley viene de la voluntad del legislador, más que de su inteligencia. Los reyes pueden intervenir en muchísimas cosas, incluso en asuntos religiosos que otros reservaban a los papas. Con ello se prepara la teoría moderna de la omnipotencia del Estado (que será desarrollada por Hobbes).

La polémica que tuvo Ockham contra el papa le sirvió para darse cuenta de la idea de derechos subjetivos (y no ya solamente derechos objetivos, que eran las relaciones justas), es decir, derechos que tiene el individuo humano como propios. Al recibir objeciones y reproches por querer practicar los franciscanos la pobreza perfecta, el papa quiso obligarlos a tener bienes, y Ockham responde, en su *Opus nonaginta dierum,* que hay derechos inalienables de la persona, y que nadie le puede quitar, como el de decidir sobre su ideal de vida (en este caso, la pobreza franciscana).

Referencias bibliográficas

Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier,* París, Éditions du Minuit, 1989.

Andrés, Teodoro de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje,* Madrid, Gredos, 1969.

Baudry, Léon, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham,* París, Lethielleux, 1958.

Beuchot, Mauricio, "La materia y la sustancia material en Ockham", en Alejandro Tomasini Bassols *et al., El concepto de materia,* México, Colofón, 1992.

Boehner, Philotheus, *Collected Articles on Ockham,* Nueva York, Franciscan Institute, 1958.

Dolcini, Carlo, *Crisi di poteri e politologia in crisi: Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham,* Bolonia, Patròn, 1988.

Ghisalberti, Alessandro, *Introduzione a Ockham,* Bari, Laterza, 1976.

Guelluy, Robert, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* Lovaina, Nauwelaerts, 1947.

Larre, O. L., y J. E. Bolzán, "Ockham y el ockhamismo: algunas precisiones", *Revista de Filosofía,* 12, México, UIA, 1979.

Leff, Gordon, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse,* Manchester, University of Manchester, 1975.

MacCord Adams, Marily, *William Ockham,* 2 vols., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.

Menges, Matthew, *The Concept of Univocity Regarding to William Ockham,* Nueva York, St. Bonaventure, 1951.

Michon, Cyrille, *Nominalisme: La théorie de la signification d'Ockham,* París, Vrin, 1994.

Mínguez Pérez, Carlos, *De Ockham a Newton. La formación de la ciencia moderna,* Madrid, Cincel, 1989.

Montero Díaz, Santiago, *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham,* Madrid, Escuela Social, 1949.

Ockham, Guillermo de, *Opera philosophica,* 7 vols., Nueva York, Franciscan Institute, 1974 ss.

———, *Principios de teología,* trad. de Luis Farré, Madrid, Sarpe, 1985.

———, *Sobre el gobierno tiránico del papa,* trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Tecnos, 1992.

———, *Suma de lógica,* trad. de Alfonso Flórez Flórez, Bogotá, Norma, 1994.

Rábade Romeo, Sergio, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV,* Madrid, CSIC, 1966.

Todisco, Orlando, *Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio,* Cassino, Librería Universitaria, 1989.

Vignaux, Paul, *Nominalisme au XIV e siècle,* Montréal, Institut d'Études Médiévales, 1948.

Villey, M., “La génèse du droit subjectif chez Guillaume d’Ockham”, *Archives de philosophie du droit*, IX, París, Sirey, 1964.

En esta parte de la Edad Media hubo un escepticismo muy fuerte y muy difundido. Fueron de un escepticismo notable Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt, aunque no fueron los únicos, y cada vez se descubren más escépticos medievales. Es un escepticismo que parece preludiar al de la modernidad. Lo que más prevalece es la gnoseología o teoría del conocimiento, muy crítica y decepcionada.

JUAN DE MIRECOURT (†*c.* 1345)

Juan de Mirecourt fue cisterciense. Comentó las *Sentencias* en el convento de San Bernardo de París hacia 1344-1345. Hubo mucha oposición a sus doctrinas, las cuales defendió con dos apologías. Mirecourt afirmaba que lo único evidente es el principio de identidad y lo que se reduce inmediatamente a él. Menos segura es la evidencia interna, la del conocimiento introspectivo: aun si dudo, existo. Mucho menor es la evidencia externa. Conocemos las cosas por intuición directa, sin especies cognoscitivas. Así, el conocimiento del mundo externo es solamente probable; incluso el de Dios, como está basado en la experiencia, no es seguro. Coincide con Ockham en postular la omnipotencia de Dios y su libertad incondicional.

Escepticismo muy fuerte tuvo también el franciscano Juan de Rodington (†*c.* 1348), quien decía que los sentidos eran erróneos y que el intelecto, aunque capaz de corregir sus desviaciones, tampoco estaba exento de error. Se planteaba —preludiando a Descartes— el problema de que si el diablo podía hacer ver una cosa distinta de como era, Dios también

podría hacerlo. La filosofía no alcanza a demostrar que Dios conozca otra cosa fuera de sí mismo, ni que sea creador y, en el fondo, ni siquiera que existe. Igualmente el eremita agustino Hugolino de Orvieto, que explicó las *Sentencias* en París hacia 1352, decía que filosóficamente no podemos conocer casi nada; lo poco que se puede conocer es más bien por la iluminación de Dios, que es el verdadero intelecto agente.

NICOLÁS DE AUTRECOURT (*c.* 1300- *post* 1350)

Nicolás de Autrecourt fue natural de Maas (en Verdún). Estudió en la Sorbona (*c.* 1320-1327). Explicó dos veces las *Sentencias.* Se denunciaron algunas de sus proposiciones y fue llamado a comparecer a Aviñón. En 1347 fue condenado a la quema de sus obras. Se retiró a Metz, donde murió. Se conservan un tratado que comienza *Exigit ordo executionis,* una cuestión sobre la visión de Dios por parte de la creatura, dos de las nueve cartas que escribió contra el franciscano ockhamista Bernardo de Arezzo y parte de otra contra un tal Egidio.

No es ockhamista, sino contrario a ese partido; pero participa de algunos rasgos de Ockham y es aún más radical en muchas cosas, por ejemplo en el escepticismo. Al igual que Mirecourt, Nicolás decía que lo único evidente intelectualmente era el principio de identidad o no contradicción y lo que fuera reducido inmediatamente a él. Por ello —como no se podían reducir directamente al principio de identidad—, no se podía sostener filosóficamente el conocimiento de la sustancia ni el de la causalidad (eficiente y final); sólo se podían sostener de manera probable y en los casos concretos en que lo comprobamos por experiencia. En efecto, decía también que otra fuente de evidencia era el conocimiento em-

pírico; pero éste nos atestigua sólo la existencia de las cosas, y en cuanto a su esencia lo que nos dice es deficiente. Por eso hay tan pocas certezas para el hombre, fuera de la fe. Así es como se acepta la existencia de Dios, y no por una prueba racional. H. Rashdall lo ha llamado "el Hume de la Edad Media".

Como rechaza la sustancia, Autrecourt resucita el atomismo, que en los pensadores medievales está casi ausente, si exceptuamos la escuela de Chartres. Considera que los átomos conforman los cuerpos y tienen movimiento local; no hay alteración ni hilemorfismo. El hombre consta de cuerpo y de dos almas: la sensible y la intelectual, inmortales las dos. Pero del acto de intelección no podemos inferir que haya entendimiento; ni del acto de volición que haya voluntad (más bien, acepta el determinismo). Todos ellos son sólo cosas probables. Admite cierto tipo de transmigración de las almas, pues ellas pueden unirse a diversos conglomerados de átomos.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* XV/3, Buenos Aires, 1989.

Bottin, Francesco, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica,* Rimini, Maggioli, 1982.

Gregory, T., "La tromperie divine", en Zénon Kaluza y Paul Vignaux (eds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV e siècle,* París, Vrin, 1984.

Lappe, Josef, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, sein Philosophie, seine Schriften,* Münster, Aschendorffsche

bucchandlung, 1908 (Serie Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. VI, parte 2).

Michalski, Constantin, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV e siècle,* Cracovia, Imprimerie de l'universitè, 1925.

OTROS NOMINALISTAS

Sin que puedan considerarse completamente ockhamistas, pues unos eran más moderados que Ockham y otros más radicales que él, e incluso algunos se le oponían en ciertos puntos, hubo otros nominalistas notables que en mayor o menor grado sostenían tesis parecidas a las de Ockham, por lo que se considera que existe nominalismo, si bien se trata de una "escuela" entendida sólo como tendencia o manera de pensamiento.

TOMÁS BRADWARDINE (*c.* 1290-1349)

Tomás Bradwardine nació en Chichester, Inglaterra. Fue estudiante en Oxford y después maestro allí. Se le nombró arzobispo de Canterbury el mismo año que murió. Perteneció al colegio de Merton, en Inglaterra. Los mertonianos fueron matemáticos o calculadores *(calculatores)* que se anticiparon a las teorías físicas no aristotélicas y estudiaron el movimiento en el sentido en que se entiende en la modernidad (aplicación de la matemática a la física). Tomás muestra simpatía por los herméticos, como el Trismegisto. Por su matematicismo físico fue muy determinista, lo cual lo llevó a negar la libertad del hombre respecto de Dios (determinismo divino). En *La causa de Dios* sostiene que la voluntad divina

mueve a la del hombre como un señor a su siervo. Dios causa el pecado de manera negativa *(privative),* pero sólo quiere *positive* el acto en cuanto que es bueno. Este fuerte determinismo influyó en Gregorio de Rímini y, a través de él, en Lutero. Otros mertonianos fueron Ricardo de Swineshead o de Suiseth, colegial hacia 1348, que dejó un famoso *Libro de los cálculos,* y Guillermo Heytesbury (†*c.* 1380).

GREGORIO NOVELLI DE RÍMINI, OSA (†1358)

Gregorio Novelli nació en Rímini. Estudió en París, Bolonia, Padua y Perusa. Fue general de su orden agustiniana en 1357 y murió al año siguiente en Viena. Escribió comentario al I y II de las *Sentencias* y un tratado *De usuris.* Dice seguir a San Agustín, pero tiene clara influencia ockhamista. El conocimiento intelectivo es directo y sin especies. Éstas sólo se necesitan cuando no está presente el objeto. Los universales son sólo signos de los grupos de cosas. Dios es lo único que es necesario, las creaturas son contingentes. Y, como la ciencia es de lo universal y necesario, no hay ciencia de las cosas, sólo de sus signos. Esos signos son casi nada, sólo tienen realidad mental; son lo que aparece en las conclusiones de las demostraciones científicas. Por eso concibe la ley natural no como preceptiva, sino sólo como demostrativa.

Otros nominalistas notables de ese tiempo fueron Adam Woodham, OFM (†1358), fiel seguidor de Ockham, recalcó la contingencia de las cosas y su dependencia con respecto a Dios; Juan Dumbleton (*c.* 1310-1349), perteneció al colegio de Merton y dejó una *Suma de lógica y filosofía natural,* excelente compendio de la ciencia de esa época; Ralf Strode o Radulfus Strodus (*c.* 1370), otro mertoniano, autor de unas célebres *Consecuencias (Consequentiae)* o reglas de inferencia

lógica; Ricardo Ferabrich o Feribrigus, que compuso otras *Consequencias;* Ricardo Billingham (*c.* 1344-1414), que escribió uno de los manuales de lógica más usados, el *Espejo de los jóvenes (Speculum iuvenum).*

JUAN BURIDAN (*c.* 1300-1358)

Juan Buridan nació en Bethune (Artois). Profesor en París y dos veces rector. Fue ockhamista moderado, pues firmó con otros maestros una prohibición de enseñar ciertas tesis de esta escuela. Comentó varias obras de Aristóteles: la *Física,* el *Del alma,* los *Parva naturalia,* la *Metafísica,* la *Ética* y la *Política.* Descolló en lógica formal, y escribió unas *Summulae* o *Compendio de lógica.* En lógica se le atribuye el "puente de los asnos" *(pons asinorum),* técnica que ayuda a encontrar el término medio de un silogismo a los que no son buenos para ello; sin embargo, no se halla en sus obras. Tampoco el ejemplo llamado del "asno de Buridan", con el que tal vez ilustró en clase la idea de que la voluntad tiene que elegir sucesivamente el bien que le parece mayor, pues si se viera atraída simultáneamente por dos bienes, se quedaría indecisa, como el asno que muere de hambre ante dos montones de paja igualmente apetitosos. En física expuso la idea del *impetus,* que es lo que da a las cosas el movimiento; a ese *impetus* le adjudicó un carácter permanente, muy cercano al cuantitativo. Lo aplicó al movimiento de los astros, pues decía que Dios les había impreso el ímpetu inicial. También atendió a la hipótesis del movimiento de la tierra, que apoyó en experiencias sobre los movimientos de los otros planetas. Se opuso a Ockham en la teoría de la *suppositio* semántica. Rechaza la idea de Autrecourt de que sólo son ciertas las proposiciones

que se reducen al principio de identidad, y concede valor a las pruebas de la existencia de Dios basadas en el movimiento.

ALBERTO DE SAJONIA (*c.* 1320-1390)

Alberto de Sajonia, también llamado Albertuccio o Alberto el Pequeño, por oposición a Alberto Magno, enseñó en París, donde también fue rector. Fungió asimismo como primer rector de la Universidad de Viena. Luego fue obispo de Halberstadt. Desarrolla las teorías físicas de Buridan. En lógica sigue a Ockham. Fue muy célebre su obra *Lógica muy útil (Perutilis logica).* En ella se contienen unas soluciones a las paradojas lógicas que son muy notables.

JUAN DE RIPA

Juan de Ripa fue un franciscano que comentó las *Sentencias* en París, en 1357-1358. También escribió unas *Determinaciones,* donde retomó cuestiones difíciles o mal comprendidas de su comentario. Consideró que Escoto no había sido lo suficientemente sutil y trató de ir más lejos, por lo que fue llamado *Doctor Supersutil.* Estudió mucho las formalidades escotistas, pero apelando al aumento y la disminución de las formas que se estilaban en ese momento. En esa línea dejó una *Cuestión del grado supremo,* sobre el aumento o grado de la forma, especialmente en cuanto a Dios como felicidad formal de los espíritus creados.

NICOLÁS DE ORESME (†1382)

Nicolás de Oresme fue discípulo de Buridan en París, donde también fue maestro. Escribió comentarios a obras de Aristóteles (incluso tradujo algunas de ellas al francés) y a las *Sentencias.* Continúa en esa línea de ciencia, estudioso del movimiento, de manera muy cercana a la de los mertonianos. Introduce la idea de cantidad de velocidad y analiza matemáticamente el movimiento uniformemente acelerado. Barruntó la ley de la caída de los cuerpos, y el movimiento diurno de la tierra, no de manera copernicana, sino suponiendo que los cielos estaban quietos y la tierra se mueve alrededor de su eje. Ello le ha valido, con todo, ser considerado como un antecesor de Copérnico. También fue uno de los precursores de la ciencia de la economía, y su tratado sobre las monedas es un clásico medieval de esa disciplina.

PEDRO DE AILLY (1350-1420)

Pedro de Ailly nació en Compiègne. Estudió en París, en el célebre Colegio de Navarra. Enseñó en ese colegio de la universidad parisina, de la que también fue canciller. Se le nombró obispo de Puy y de Cambrai, y cardenal. Murió en Aviñón. Abordó muchas áreas del conocimiento, y escribió comentarios a las *Sentencias,* así como a la *Consolación de la filosofía* de Boecio. En filosofía del lenguaje, *Destrucciones de los modos de significar;* en lógica, *Conceptos, Insolubles, Tratado de los exponibles.* Su obra de cosmografía *Imagen del mundo* fue utilizada por Cristóbal Colón. Junto con una obra sobre el alma y otras sobre política, tiene otras sobre sagrada escritura y sobre mística, como *Espejo de la consideración* y *Compendio de la contemplación.* Nominalista y ockhamista. Conocimientos indudables son el del principio de no contradicción y la intuición de la propia existencia. Los demás conocimientos

racionales son sólo probables, a la luz del orden establecido por Dios de hecho. Todo depende de su libre voluntad. Las pruebas de la existencia de Dios sólo tienen probabilidad. El bien y el mal dependen de la voluntad de Dios, que ha establecido así el orden de las cosas, pero que bien podría haberlo establecido de otra manera. Como se ve, da muchas muestras de escepticismo, y acude al misticismo.

JUAN CHARLIER DE GERSON (1363-1429)

Fue discípulo de Pedro de Ailly en París, y le sucedió como canciller en 1395. Murió en Lyon. Escribió *Centiloquium de conceptibus*, *Centiloquium de causa finali*, *Cincuenta proposiciones sobre los modos de significar*, *De la concordia de la metafísica con la lógica;* imitó a Boecio en una obra *De la consolación de la teología;* en mística dejó *Consideraciones de teología mística especulativa*, *De la teología mística práctica*, *De la perfección del corazón* y *De la elucidación escolástica de la teología mística*. Hombre muy santo, acentúa el misticismo de su maestro pero sigue más a San Buenaventura y a los místicos de los Países Bajos. Se duele de los galimatías de los terministas y del abuso de la lógica. Con todo, adopta muchas doctrinas ockhamistas. Al igual que su maestro, acude a una salida mística.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1981 (2ª ed., corregida y aumentada, 1991).

Buridan, Jean, *Tractatus de consequentiis,* H. Hubien (ed.), París, Vander-Oyez, 1976.

Grant, Edward, *La physique au Moyen Age:* VI e–XV e *siècle,* París, PUF, 1995.

Kaluza, Zénon, y Paul Vigneaux (eds.), *Preuve et raisons de l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au* XIV e *siècle,* París, Vrin, 1984.

Lejbowicz, Max, *Argumentation oresmienne et logique divinatoire, quelques remarques sur le De Commensurabilitate,* París, Vrin, 1984.

Maierù, A., "Logique et théologie trinitaire: Pierre d'Ailly", en Z. Kaluza y P. Vignaux (eds.), *Preuve et raisons a l'Universitè de Paris,* París, Vrin, 1984.

Markowski, M., "L'influence de Jean Buridan sur les universités d'Europe Centrale", en Z. Kaluza y P. Vignaux (eds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au* XIV e *siècle,* París, Vrin, 1984.

Moody, Ernest A., *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic,* Los Ángeles, University of California Press, 1975.

Ripa, Jean de, *Quaestio de gradu supremo,* A. Combes y P. Vignaux (eds.), París, Vrin, 1964.

Sajonia, Alberto de, *Perutilis logica,* Ángel Muñoz García (ed. y trad.), México, UNAM, 1988.

LA "VÍA MODERNA"

Se dice que los autores nominalistas prepararon la modernidad. De hecho ellos eran los *moderni,* nominalistas de distintas tonalidades (que llamaban a su corriente *"via modernorum"*). Además de sus embrollos dialécticos, se interesaron

por disciplinas tales como la historia, la economía y la política, siendo así, de hecho, fermento de la época moderna; también se dedicaron a la física, las matemáticas y la astronomía, en lo que puede verse el antecedente de Copérnico, Galileo y Kepler.

Notable en eso fue Marsilio de Inghem (†1396), discípulo belga de Buridan en París, que llevó la vía moderna a Alemania. De París, donde fue maestro y rector, pasó a Heidelberg y después a Viena, lugares donde también fue maestro y rector. Comentó la *Metafísica* y las *Sentencias.* Sostuvo que hay una evidencia absoluta de sí mismo y de los principios; es la propia de la matemática. Luego hay una evidencia natural, que es propia de la física. Con ella se puede demostrar la existencia de un primer motor, pero no la creación *ex nihilo.* La metafísica tiene aún menos evidencia y probabilidad. Pero se salva del escepticismo, pues, aun cuando afirma que es antirrealista (como buen nominalista ockhamista), acepta leyes naturales universales, entendidas como el orden que Dios establece por su potencia ordenada.

Juan Wyclif caminó por la línea escotista, y algo en la del determinismo de Bradwardine; pero los exageró. También puede decirse que más bien profesó una especie de agustinismo. Tuvo como discípulos a Jerónimo de Praga y a Juan Hus, condenados como herejes por el concilio de Constanza (1415). En su realismo, Wyclif sostiene que los universales existen *a parte rei* y están verdaderamente en los singulares. Según Gerson, Wyclif dice que los universales están fuera de la mente humana, pero no dentro de la divina. Todas las verdades son afirmaciones de Dios y están contenidas en Él como en un libro. Por eso de Dios tenemos un conocimiento intuitivo, a través del conocimiento de las verdades. La predestinación de cada quien a la salvación o a la condenación es conocida por Dios como una verdad eterna.

Afianzó la vía moderna Gabriel Biel (1425-1495), el cual influyó mucho en Lutero, quien se inició en el ockhamismo leyéndolo a él. Biel estudió en Heidelberg y en Erfurt, y fue profesor en Tubinga. Dejó un comentario a las *Sentencias*. Entró a los canónigos regulares de San Agustín, en Windesheim, donde eran llamados "Hermanos de la vida común". Con estos hermanos, en el convento de Deventer, estudió Nicolás de Cusa, el famoso Cusano.

NICOLÁS DE CUSA (1401-1464)

Nicolás Krebs nació en Cues (latinizado "Cusa"), cerca de Tréveris. Estudió en Deventer letras clásicas; luego, en Heidelberg, filosofía de corte nominalista; en Padua, centro averroísta, el derecho, la medicina y las matemáticas; teología en Colonia, donde se seguía la *via antiqua,* con la orientación albertista de Heimerico de Campo, OP. Sacerdote desde 1427, Nicolás sirvió al papa Eugenio IV, quien lo envió a Constantinopla en 1437, donde entró en contacto con los bizantinos y pudo practicar el ecumenismo. De hecho siempre tuvo el ideal de la unificación de las Iglesias. Se dice que, zarpando de Florencia en ese viaje, la inmensidad del mar le hizo ver la coincidencia de los opuestos en el infinito.

Nicolás buscó la conciliación de las creencias, de los conocimientos y de los seres en Dios. Esto se lograría aceptando que la verdad es infinita y que, por tanto, sólo Dios la conoce; nosotros conocemos aspectos de la verdad de manera conjetural; lo que llama una ignorancia sabia. Así escribió *De la docta ignorancia* y *De las conjeturas* (1439-1440). Nicolás V lo nombró cardenal, obispo de Brixen y le encomendó predicar la cruzada contra los turcos. Murió en Todi (Umbría). Otros textos suyos son: *De Dios escondido* (1445), *De la visión de*

Dios (1453), *De beryllo* (1458), *Del principio* (1459), *De possest* (1460), *De non aliud* (1462), *De la búsqueda de la sabiduría, Del ápice de la teoría* y *El juego de las esferas* o *De ludo globi* (los tres de 1463); varias obras de matemáticas, y otras de política: *De la paz de la fe* (1453) y *Cribratio Alchorani* (1461).

Cusa es neoplatónico y místico; sigue a San Alberto y también a Santo Tomás en lo que tiene de neoplatónico. Además lo influyeron Lulio y Eckhart. Su teoría principal es la unión y coincidencia de los opuestos en la infinitud de Dios. Así, las mismas contradicciones encuentran su verdad en ese infinito. De esta manera, por obra de Dios confluirán las diferentes iglesias. Dios es a la vez inmanente y trascendente al mundo, esto es, es distinto de él *(aliud),* pero íntimo a él *(non aliud).* El universo fue creado por Dios de la nada, es como un libro escrito por Él. En Dios, todo existe como *complicatio,* y Él lo hace existir fuera de sí por *explicatio.*

El concepto universal se contrae en géneros, especies e individuos, y lo mismo hace el universo, que es la unidad concreta de todas las cosas posibles, actuales y futuras. El mundo es una especie de *Deus creatus.* Estas y muchas otras expresiones del cusano tuvieron sabor panteísta, lo cual le fue reprochado; pero escapa del panteísmo diciendo que el modo de la *complicatio* y la *explicatio* trasciende nuestro entendimiento, y añadiendo que el mundo es distinto de Dios, porque en el mundo se da la oposición de los contrarios, mientras que en Dios se da su unidad.

El hombre es el microcosmos, el vínculo de todas las cosas del universo *(copula universi),* desde lo más alto hasta lo más bajo. En el culmen del sistema de Cusa, Jesucristo, Dios y hombre, en quien la naturaleza divina se unió a la naturaleza humana, es el mediador de todas las cosas; es el principio y el fin, el alfa y la omega de todo. El hombre tiene una mente que es medida de las cosas, en cierta manera infinita, pues

nunca se sacia de conocer. Sobre todo, no se sacia con la imagen que son las cosas, sino con aquello de lo que son imagen, que es la verdad, Dios. Pero no alcanzamos humanamente la verdad, pues no conocemos las esencias de las creaturas; sólo imágenes, símbolos y semejanzas de éstas. Por eso hay una sensación de agnosticismo en Cusa, pues todo conocimiento, especialmente el de Dios, es por conjetura. Sólo queda acabar en una intuición mística, que es lo que Cusa pide, como muchos nominalistas y seguidores de la vía moderna, que superaban el escepticismo con una visión suprarracional, de la fe y la mística.

Referencias bibliográficas

Colomer, Eusebio, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola,* Barcelona, Herder, 1975.

Cusa, Nicolás de, *Opera,* 3 vols., Leo Gabriel (ed.), Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1975,

———, *La docta ignorancia,* 3ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1966.

———, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios,* Buenos Aires, Aguilar, 1965.

———, *La visión de Dios,* 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 1996.

———, *El juego de las esferas,* México, UNAM, 1994.

Gandillac, Maurice de, *La philosophie de Nicolas de Cues,* París, Montaigne, 1941.

Peña, L., "La concepción de Dios en la filosofía del cardenal Nicolás de Cusa", *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador,* año XV, vol. 47, Quito, 1987.

Trascenciendo ya el ámbito de la Edad Media, sólo señalaremos que la filosofía escolástica ha seguido a lo largo de la historia, y que incluso ha tenido algunos resurgimientos, sobre todo en el tomismo. Con antecedentes en los tomistas del siglo xv, tales como Juan Capreolo (†1444), Pedro Niger (†*c.* 1481) y Domingo de Flandes (†1500), a partir del siglo xvi la escolática tomista cobró nueva fuerza. Se abandonaron las sutilezas y se hicieron aportaciones de relieve, algunas en Italia, con el cardenal Cayetano, pero, sobre todo, en España, donde se sitúa por esa época el "siglo de oro" de la escolástica. La lógica, la metafísica y el derecho recibieron un ímpetu que dura hasta la actualidad. En lógica se distinguieron Domingo de Soto (1495-1560) y Juan de Santo Tomás (1589-1644); en derecho, Francisco de Vitoria (1492-1546), que originó el derecho internacional; en metafísica, Diego Mas, OP (1553-1608), Francisco Suárez, S. J. (1548-1617) y Francisco de Araújo, OP (1580-1664). Mas y Suárez presentan tratados sistemáticos de metafísica, que ya no son comentarios de Aristóteles. La situación de la escolástica en Europa se reflejó en América, sobre todo en la época colonial.

Este resurgir de la escolástica tuvo que luchar durante los siglos xvii y xviii contra un nuevo letargo, hasta el siglo xix, cuando recibe el impulso del papa León XIII, y desde entonces viene avanzando positiva y progresivamente en el ámbito del pensamiento actual.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México de la colonia*, Barcelona, Herder, 1997.

Giacon, Carlo, *La seconda scolastica,* 2 vols., Milán, Fratelli Bocca, 1944.

Wulf, Maurice de, *Introduction à la philosophie néoscolastique,* París, Félix Alcan, 1904.

[1] J. Escoto Eriúgena, *De div. nat.*, I, 66.
[2] *Ibid.*, I, 1.
[3] *Ibid.*, III, 37.
[4] *Ibid.*, V, 6.
[5] S. Anselmo, *Prosl.*, 1.
[6] *Ibid.*, 2.
[7] Abelardo, *Scito teipsum,* 11-12.
[8] J. de Salisbury, *Metalogicus,* IV, 35.
[9] *Ibid.*, II, 17.
[10] G. de Conches, *De phil. mundi,* I, 21.
[11] *Ibid.*, I, 15.
[12] H. de San Víctor, *Didasc.*, VII, 17-18.
[13] *Ibid.*, II, 13.
[14] G. de Alvernia, *De an.*, 7.
[15] R. Grosseteste, *In Post. Analyt.*, I, 7.
[16] A. de Hales, *Sum. Theol.*, II, n. 106.
[17] J. de Rupella, *De anima,* II, 37.
[18] S. Buenaventura, *In Hexaem.*, III, 3-4.
[19] S. Buenaventura, *In II Sent.*, 18, 1, 3.
[20] *Ibid.*, 16, 2, 3.
[21] *Ibid.*, 3, 1, 1.
[22] *Ibid.*, 13, 2, 2.
[23] *Ibid.*, 13, 2, 1.
[24] *Ibid.*, 3, 1, 2-3.
[25] *Ibid.*, 17, 1, 2.
[26] S. Buenaventura, *Itin.*, II, 3.
[27] S. Buenaventura, *De scient. Chr.*, IV, ad 14.
[28] S. Buenaventura, *In I Sent.*, 10, 1, 2.
[29] S. Buenaventura, *In Hexaem.*, 6, 19.
[30] S. Buenaventura, *In II Sent.*, 39, 2, 1.
[31] S. Buenaventura, *In I Sent.*, 8, 1.
[32] S. Buenaventura, *Itin.*, IV, 1.
[33] R. de Mediavilla, *Quodlibeta,* I, q. 8.
[34] R. Bacon, *Op. mai.*, I, 96.
[35] *Ibid.*, II, 168 y IV, 99.
[36] *Ibid.*, II, 168 y 177.
[37] R. Bacon, *Moral. phil.*, 7.
[38] S. Alberto, *Mineralium,* 1, 3, 1.
[39] S. Alberto, *De motibus progressivis animalium,* 1, 1.
[40] S. Alberto, *Sum. Theol.*, I, 1, 5, 2, ad 4.
[41] S. Alberto, *Metaph.*, I, 1, 7.
[42] S. Alberto, *Ethic.*, VI, 2, 25.
[43] S. Alberto, *De vegetabilibus,* I, 2, 12.
[44] *Ibid.*, VI, 2, 17.
[45] *Ibid.*, VI, 2, 12.
[46] S. Alberto, *De animalibus,* V, 1, 2.
[47] *Ibid.*, VII, 1, 3.

[48] *Ibid.*, XXII, 2, 27.
[49] *Ibid.*, XXII, 2, 107.
[50] S. Alberto, *Meteor.,* III, 2, 17.
[51] S. Alberto, *Phys.,* VIII, 2, 2.
[52] *Ibid.,* I, 1.
[53] S. Alberto, *Mineralium,* II, 2, 6.
[54] *Ibid.,* V, 1, 5.
[55] *Ibid.,* IV, 1, 3.
[56] *Ibid.,* III, 1, 2.
[57] S. Alberto, *Meteor.,* III, 2, 9.
[58] *Ibid.,* III, 2, 30.
[59] Sto. Tomás, *De ver.,* 20, 3.
[60] Sto. Tomás, *Sum. Theol.,* I, 39, 5, ad 5.
[61] Sto. Tomás, *In IV Met.,* I, 533.
[62] Sto. Tomás, *Cont. Gent.* I, 25.
[63] Sto. Tomás, *De ver.,* 1, 1.
[64] *Ibid.,* 2, 11.
[65] Sto. Tomás, *Cont. Gent.,* I, 28.
[66] Sto. Tomás, *De ente et essent.,* I y VI.
[67] Sto. Tomás, *Sum Theol.,* I, 3, 5, ad 1.
[68] Sto. Tomás, *De Princ. nat.,* 1.
[69] Sto. Tomás, *In I Sent.,* 8, 5, 2, sol.
[70] Sto. Tomás, *Sum. Theol.,* I, 2, 3.
[71] *Ibid.,* I, 4 ss.
[72] *Ibid.,* I, 74, 4.
[73] *Ibid.,* I, 82, 3.
[74] *Ibid.,* I, 84-88.
[75] *Ibid.,* I-II, 91, 1.
[76] *Ibid.,* II-II, 10, 11.
[77] S. de Brabante, *Quaest. de anima intellectiva,* VII.
[78] J. Duns Escoto, *Quaest. in Met.,* VII, 15, 3.
[79] J. Duns Escoto, *Rep. par.,* II, 12, 8, 5.
[80] J. Duns Escoto, *Ordin.,* I, 3, 3, 1.
[81] *Ibid.,* I, 3, 1, 1-3.
[82] *Ibid.,* II, 3, 30.
[83] *Ibid.,* IV, 13, 1, 38.
[84] J. Duns Escoto, *Quaest. in Met.,* VII, 13, 19.
[85] J. Duns Escoto, *Ordin.,* II, 12, 1.
[86] *Ibid.,* IV, 11, 3, 48.
[87] J. Duns Escoto, *Quaest. in Met.,* 2.
[88] J. Duns Escoto, *Ordin.,* IV, 49.
[89] *Ibid.,* I, 2, 1, 1-2.
[90] J. Duns Escoto, *De prim. princ.,* 39.
[91] J. Duns Escoto, *Ordin.,* I, 3, 1, 3.
[92] *Ibid.,* I, 17, 92.
[93] J. Duns Escoto, *Rep. par.,* II, 39, 2, 7.
[94] *Ibid.,* IV, 15, 4.
[95] D. de Saint Pourçain, *In I Sent.,* 18, 3.
[96] D. de Saint Pourçain, *In II Sent.,* 3, 2-5.

[97] D. de Saint Pourçain, *In I Sent.*, 19, 3.
[98] R. Holkot, *In I Sent.*, I, 5 H.
[99] P. Aureolo, *In I Sent.*, 9, 1.
[100] *Ibid.*, 23, 2.
[101] G. de Ockham, *Sum. log.*, I, 1.
[102] G. de Ockham, *In II Sent.*, 15.
[103] *Idem.*
[104] G. de Ockham, *In I Sent.*, 2, 8.
[105] *Idem.*
[106] *Ibid.*, 2, 9.
[107] *Ibid.*, 2, 3.
[108] *Ibid.*, 2, 5.
[109] G. de Ockham, *Quodl.*, I, 16, 88.
[110] G. de Ockham, *In II Sent.*, 19.
[111] G. de Ockham, *In IV Sent.*, 10-11.

Conclusión
LA FILOSOFÍA MEDIEVAL, HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA

Hemos podido ver que la filosofía medieval, además de que es muy metafísica y teológica, tiene un ingrediente capital de hermenéutica. También lo tiene de analogía. Su carácter hermenéutico se ve en que todos los pensadores interpretaban la Biblia, obras de Aristóteles y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Es decir, hacían un ejercicio muy grande de hermenéutica. Pero, además, creemos ver una hermenéutica vertebrada en la analogía, una hermenéutica analógica, ya que la noción de la analogía estuvo muy presente en toda la filosofía medieval, ya fuera para aceptarla o para rechazarla.

La noción de analogía, que proviene de los pitagóricos, se sintetiza en Aristóteles, quien recoge esa idea de analogía como proporcionalidad y además añade una analogía de atribución, o jerárquica, que proviene de Platón. El Estagirita estudia esta noción de analogía en las *Categorías,* donde habla de los sinónimos y homónimos, esto es, de los términos unívocos (con el mismo sentido para todos sus significados, como *hombre*) y los términos equívocos (con diferente sentido para todos sus significados, como *gato,* que puede significar el animal, la herramienta, el juego y hasta a una persona muy servil). Coloca los términos análogos como intermedios entre

esos dos extremos, y señala que los principales términos filosóficos, sobre todo metafísicos, son analógicos, como *ente, uno, causa, bien,* etc.[1] De ahí que Aristóteles tratara más este tema en su *Metafísica,* y que la analogía sea tan importante para la filosofía, en nuestro caso, la medieval. La analogía se dividía en analogía de atribución y analogía de proporcionalidad, y ésta, a su vez, en analogía de proporcionalidad propia y en analogía de proporcionalidad impropia o metafórica.

La Edad Media recogió muy atenta esa doctrina aristotélica de la analogía. Esto sucede ya desde la época anterior, la patrística, en que San Agustín, en el siglo IV, que en su *Dialéctica* (obra dudosa) habla de ella, pero en otros escritos suyos la aplica en forma de imágenes o semejanzas de Dios en las creaturas, principalmente en el hombre. En hermenéutica, la Escuela de Antioquía, con Luciano de Samosata, aplicaba a la Sagrada Escritura una interpretación literalista; en cambio, la Escuela de Alejandría, con Orígenes, usaba una interpretación alegórica; fue San Agustín el que encontró la manera de utilizar los dos sentidos, el literal y el alegórico, en su justa proporción, por eso practicó una hermenéutica analógica.

Es sobre todo Boecio, en el siglo V, el que, en sus comentarios a Aristóteles, singularmente a las *Categorías,* aporta las definiciones de los términos unívocos, equívocos y análogos. En ese mismo siglo el pseudo-Dionisio expone la analogía de manera muy dialéctica: como la afirmación, la negación y la supereminencia de los predicados o atributos divinos.

En la Edad Media temprana la noción de analogía es tratada en el siglo IX por Escoto Eriúgena, derivándola del pseudo-Dionisio, y usándola en forma de alegorías o símbolos de Dios en las creaturas.

Los árabes, a pesar de su platonismo, recogen la doctrina aristotélica de la analogía y la discuten. Avicena se inclina al univocismo universal; Al-Gazel tiende hacia el equivocismo puro, y Averroes reconoce el valor de la analogía.[2]

En el siglo XII se da la tendencia a estudiar la univocidad y la equivocidad, pero sin la analogía; como dos extremos que bastan, sin necesidad de un término medio. Es Abelardo quien rescata la analogía, al menos parcialmente, pues se refiere a la metáfora, y habla de una *translatio,* que se da al hacer discurso metafórico. En esta época del florecimiento del monacato, los monjes empleaban una interpretación alegórica para la Escritura. Al surgir la escolástica, en las universidades, se pasó a una interpretación literal. Pero también hubo pensadores que supieron llegar a una interpretación mixta, que equilibraba las dos, siendo una hermenéutica analógica.

En efecto, es en el siglo XIII, en la Edad Media madura, cuando se recupera la doctrina de la analogía. Por esta época florece la manualística de lógica, las *summulae logicales.* En la de Pedro Hispano, al hablar de la falacia de equivocación, se recoge la univocidad y la equivocidad, pero la equivocidad se divide en dos, la propiamente tal o casual *(a casu)* y la deliberada *(a consilio),* que es donde se ubicará la analogía, la cual tiene un significado más propio y otros menos propios *(per prius y per posterius).*[3] Lo mismo se ve en la obra de Guillermo de Sherwood y de manera todavía más clara en la de Lamberto de Auxerre, quien habla de tres tipos de equivocidad, siendo la segunda precisamente la que procede por términos análogos *(analogis).*

En la escuela franciscana, Alejandro de Hales menciona la noción de conveniencia por analogía, *secundum prius et posterius.* Su discípulo San Buenaventura recoge la idea agustiniana de la imagen o vestigio de Dios en las creaturas; pero tam-

bién habla de la conveniencia *secundum prius et posterius* de Alejandro.[4]

En la escuela dominicana, San Alberto Magno prepara la exposición de su discípulo Santo Tomás de Aquino. Este último hace una sistematización muy completa, que será simplificada por Cayetano (en el Renacimiento) y que es la que usamos en nuestra exposición,[5] como puede verse en su lugar. La importancia del Aquinate es imponderable, ya que se dedicó a hacer ver el valor cognoscitivo de la analogía no solamente en cuanto al conocimiento de Dios, sino también en el de las creaturas, singularmente cuando se trata del hombre y de las cosas humanas, como en ética y en política.

Enrique de Gante recoge la doctrina tomista de la analogía, para aplicarla al concepto de ente *(intentio entis).* A él se opone el líder de los franciscanos, Juan Duns Escoto, quien niega la analogía del ser y postula la univocidad de su concepto. Es el que más claramente se ha opuesto al analogismo. En el univocismo lo sigue Guillermo de Ockham, que transmite esto a la mayoría de sus seguidores nominalistas.

En el siglo XIV hubo pensadores que adjudicaron el equivocismo al concepto de ente, por ejemplo Roberto Cowton. Juan de Jandún entiende la analogía como equivocidad, aunque no tan completa. Walter Burleigh, en cambio, acerca la analogía a la univocidad, como univocidad incompleta. El dominico Tomás de Sutton es considerado como el que dará los nombres de los análogos a Cayetano, el cual sería el gran sistematizador de la analogía tomista, aunque algunos han criticado su comprensión del Aquinate.

De esta manera vemos cómo la filosofía medieval, que es muy hermenéutica, se ve recorrida por las polémicas sobre la analogía, ya sea optando por la univocidad o por la equivoci-

dad, aunque la doctrina de la analogía llegó a hacerse muy consistente.

Por eso creemos que puede hablarse de la búsqueda, en la filosofía medieval, de una hermenéutica que podemos llamar analógica.[6] Una hermenéutica analógica que tenga la apertura que no tiene una hermenéutica unívoca, pero sin la desmesurada apertura de la hermenéutica equívoca, y una seriedad que no tiene la hermenéutica equívoca, pero sin caer en la rigidez y cerrazón de la hermenéutica unívoca. Una hermenéutica unívoca sólo admite una única interpretación como válida; en el polo opuesto, una hermenéutica equívoca admite prácticamente todas las interpretaciones como válidas. En cambio, una hermenéutica analógica, a diferencia de la hermenéutica unívoca, admite más de una interpretación, varias; pero, a diferencia de la hermenéutica equívoca, no admite a todas como válidas, sino algunas, y, además, jerarquizadas de mejor a peor. Y es que, además de la analogía de proporcionalidad, que es igualadora y busca el común denominador de ellas, aplica la analogía de atribución, que es jerárquica, y establece una gradación desde una interpretación mejor, que es el analogado principal, pasando por otras menos justas, que son los analogados secundarios, hasta llegar a una que ya no es adecuada, que no corresponde al texto. Asimismo, además de la analogía de proporción propia, aprovecha la de proporción impropia o metafórica. La primera es metonímica, la segunda es de metáfora. Y con ello puede oscilar desde el sentido literal hasta el sentido alegórico, sin desbarrancarse en la equivocidad, sino salvaguardando un sentido simbólico o analógico, intermedio entre el literal y el alegórico, por lo que puede ser, donde se requiere, o lo uno o lo otro.

Ésta es una de las grandes lecciones de la filosofía medieval, que fue tan hermenéutica, para la hermenéutica de hoy,

que se distiende dolorosamente entre la hermenéutica unívoca del positivismo y la hermenéutica equívoca del posmodernismo. Hay que llegar a la mediación, hay que centrarse en ese terreno intermedio que es el de una hermenéutica analógica, mediadora entre las otras dos, que es lo que nuestra filosofía contemporánea está necesitando.

Haríamos bien, en la actualidad, escuchando esa advertencia de la filosofía medieval, tan abocada a la hermenéutica, a la interpretación. Ahora que presumimos tanto de un giro hermenéutico en la filosofía reciente, es cuando más nos hace falta tener un paradigma o modelo de interpretación que nos haga salir de esa polarización extrema, de esa postura bipolar, para encontrar un término medio prudencial que nos ayude a encontrar una hermenéutica más fructífera, más fecunda, y que podemos visualizar en esa hermenéutica analógica a la que apunta, en el fondo, todo el pensamiento medieval.

Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media,* México, UNAM, 2002.

Cayetano, Tommaso, *De nominum analogia,* Paul Zammit (ed.), Roma, Angelicum, 1939.

Gambra, José M., *La analogía en general,* Pamplona, EUNSA, 2002.

Ramírez, Santiago M., "De analogía", en *Opera Omnia,* Madrid, CSIC, 1972.

[1] Aristóteles, *Metaph.,* V, 13.

[2] Averroes, *In iv Met.,* n. 2.

[3] P. Hispano, *Tractatus,* VII, 31.

[4] S. Buenaventura, *In i Sent.,* 7, 1, 4.

[5] Card. Cayetano, De *nomin. analog.,* n. 3.

[6] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación,* 4ª ed., México, UNAM/Ítaca, 2009, pp. 51 y ss.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

Esta *Historia de la filosofía medieval* constituye una valiosa síntesis de las etapas y los pensadores más relevantes del quehacer filosófico durante la Edad Media. Sin dejar de lado las filosofías judía y musulmana, Mauricio Beuchot traza las coordenadas de un itinerario que va de la filosofía patrística, durante los primeros cuatro siglos de la era cristiana, hasta la gestación, crecimiento y declive de la escolástica, parte esencial de la filosofía medieval cristiana.

El lector encontrará en estas páginas una brillante introducción al vasto ámbito de la filosofía medieval y una guía para transitar por los senderos de un saber que, en palabras de su autor, uno de los filósofos más reconocidos de América Latina, no debe entenderse como un pensamiento "muerto y fosilizado o momificado al cual haya que ver como se contemplan las piezas de un museo", sino que, por el contrario, "ilumina nuestro filosofar de hoy en día" y se relaciona por ello con los dilemas que enfrentamos en la actualidad.

Mauricio Beuchot (Torreón, Coahuila, 1950) es coordinador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Mexicana de la Historia; además, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) desde 1985.

www.fondodeculturaeconomica.com

ÍNDICE